БИБЛИОТЕКА ДУХОВНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Л.П. КАРСАВИН

СОЧИНЕНИЯ

в 20 томах

Н. Бердяев

С. Булгаков

Б. Вышеславцев

А. Горский, Н. Сетницкий

В. Зеньковский (в 2-х тт.)

И. Ильин

Л. Карсавин

Л. Лопатин

А. Лосев

П. Новгородцев

В. Розанов

В. Соловьев

Ф. Степун

Е. Трубецкой

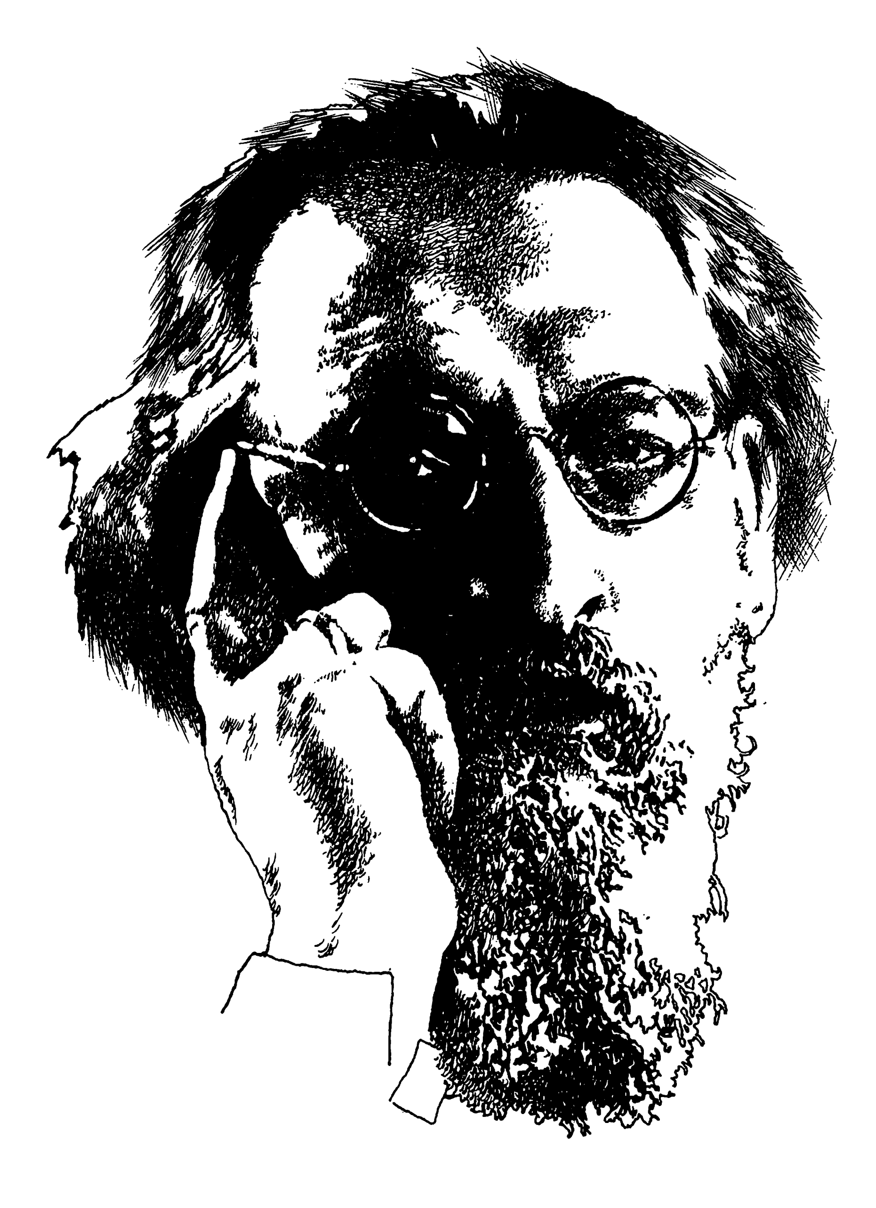
Н. Федоров

Г. Федотов

П. Флоренский

С. Франк

Л. Шестов



Лев Платонович
КАРСАВИН

СОЧИНЕНИЯ

МОСКВА 1993 «РАРИТЕТ»

ББК 87.3(2)
К21

Это издание обязано своим появлением бескорыстной заботе Попечительского Совета, редакционной коллегии и полиграфистов

К $\frac{0300000000}{952(02)-93}$ **Без объявл.**

ISBN 5-85735-013-1
ISBN 5-85735-012-3

ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ КАРСАВИН

Из всех больших российских мыслителей, создавших собственные философские системы, Лев Платонович Карсавин, пожалуй, и по сей день остается самой малознакомой фигурой на своей родине. Чтобы явление таких масштабов было настолько неведомым — даже в сравнении с другими философами, чье творчество также не допускали до нас, скажем, Флоренским или Бердяевым, — нужны основательные причины.

Все это так — и однако откладывать изучение творчества Карсавина больше уже нельзя. Всерьез и надолго возвращаясь к наследию русской мысли, мы должны вдуматься в хитросплетения карсавинского пути — и суметь в них увидеть результат отношений философа с его временем.

Эта работа для понимания нелегка, и многие , верно, предпочли бы ей что-либо попроще: почитать о жизни наших философов, о расцвете русской культуры и последовавшем ее разгроме, о бедствиях эимграции... Но этого, увы, мало сегодня. Д у х о в н о е в о з р о ж д е н и е, которого мы чаем для России, которому призвана служить и эта философская серия, требует реального избавления от старых догм, требует усилия и труда. Не в последнюю очередь, нам предстоит ныне возрождать и опасно ослабнувшие, подточенные навыки самостоятельного мышления. И вряд ли что-нибудь будет еще полезней для этой цели, нежели вдумчивое чтение трудов Льва Платоновича Карсавина, русского философа, родившегося в 1882 году в городе Санкт-Петербурге, скончавшегося в 1952 году от туберкулеза в приполярном лагере Абезь, близ Инты.

В отличие от многих старших соратников по русской религиозной философии (Бердяева, Булгакова, Франка и др.), Карсавин не испытал на своем пути коренной смены убеждений, глубинного кризиса или перелома. В молодости у него не было, кажется, даже кратковременного периода увлечений общественной и политической деятельностью, хотя еще недавно в среде русской интеллигенции миновать подобный период было почти невозможно. Общественная атмосфера менялась. Новую притягательность приобретали наука и культура, где сразу во многих сферах зарождался мощный подъем. К поколению Карсавина принадлежали участники символического движения, создатели новой живописи, философы, с самого начала стремившиеся не только (или даже не столько) к проповеди неких истин, но и к владению методом, к искушенному профессионализму: Флоренский, Ильин, Шпет, Степун. И собственные его склонности с ранних лет направлены были к ученому поприщу.

“Уже в старших классах гимназии в нем явственно виден был будущий ученый“, — пишет в своих мемуарах его знаменитая сестра, прославленная балерина Тамара Карсавина. (Эти мемуары, “Театральная улица“, написанные ею по-английски, были изданы у нас в переводе в 1971 году,

хотя, увы, большинство упоминаний о брате оказалось при этом выпущено). Брат и сестра были единственными детьми, и в семействе сложилось четкое разделение отцовской и материнской линий. Тамара, Тата, была "папина дочка", предмет особого вниманья отца, пошедшая по его стопам: Платон Константинович Карсавин (1854—1922) был известным танцовщиком Мариинского театра , учеником корифея петербургского балета Мариуса Петипа. А Лев "пошел в мать": она была склонна к размышлениям, серьезному чтению, вела французские тетрадки своих "Мыслей и изречений", а что еще важнее — была двоюродной племяницей А.С.Хомякова, знаменитого философа и основателя славянофильства. Сие славное родство много значило для нее, она верила и надеялась, что Лев через нее унаследовал нечто от дарований великого родича и в будущем явится его продолжателем. Эти ожидания оправдались: философия Карсавина действительно многими прочными нитями связана с Хомяковым...

Окончив гимназию с золотой медалью, потом историко-филологический факультет Петербургского университета, Карсавин становится историком-медиевистом, одним из большой плеяды учеников И.М.Гревса, "самым блестящим из всех", как тот впоследствии отзывался. Его область — религиозные движения в Италии и во Франции в эпоху позднего средневековья. Получив по окончании университета двухгодичную командировку за границу, он занимается в библиотеках и архивах этих стран кропотливыми разысканиями — по истории францисканского монашества, а также ересей вальденсов и катаров. Итогами этих штудий стали два больших сочинения -"Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII веков (1912) и "Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках, преимущественно в Италии" (1915). Но если первое из них вполне отвечает привычному типу капитальной исторической монографии, то второе никак уже не укладывается в этот тип. Сегодня мы сказали бы, что этот труд, равно как и примыкающие к нему статьи Карсавина, принадлежит не истории, а культурологии. Хотя и тут перед нами изобилие фактов, живого конкретного материала, но все это сейчас занимает автора не само по себе: его проблема — реконструкция средневекового человека и его мира. Выявляя и анализируя структуры средневекового уклада, мышления, психики, он стремится с их помощью увидеть картину прошлого не плоско-фактографически, а объемно, в ее внутренней логике. И на этом пути он во многом предвосхищает и подход, и выводы будущей культурологии, впервые вводя в рассмотрение те пласты материала и ту проблематику, что станут предметом острого интереса исследователей во всем мире полвека спустя, в 60-е и 70-е годы. Вся эта его первопроходческая деятельность несправедливо забыта ныне, и переиздание его важнейших исторических трудов — явный долг наших историков.

Вместе с тем и культурология — только промежуточный этап в творческой эволюции Карсавина. Чем дальше, тем сильнее сказывается философский склад его мысли; и, непрерывно расширяя горизонт своих размышлений, он обращается к общим проблемам исторического познания и метода, к философии истории — неуклонно приближаясь к области чистой метафизики. В это же время в его трудах возникают, чтобы остаться надолго, еще две важные темы — религиозная и национальная. Их появление связано и с внутренними, и с внешними факторами. Можно не сомневаться,что и раньше,еще не став темами творчества, они присутствовали в кругу размышлений Карсавина: ибо это постоянные темы русской мысли, и в первую очередь темы славянофильства, темы Хомякова, с памятью о котором, "в тени" которого Карсавин рос с детства. Когда же на-

чались судьбоносные революционные годы, тема о судьбе России естественно вышла на поверхность, и в современном обличье — как тема о смысле и перспективах революции — сделалась одной из насущных рабочих тем. Уже в первой из посвященных ей работ,"Восток, Запад и русская идея" (Пг., 1922), Карсавин утверждает творческий и народный характер революции, язвительно полемизируя с отпевавшими страну пессимистами, среди множества которых оказался тогда и Горький: "Ожидает или не ожидает нас, русских, великое будущее? Я-то, в противность компетентному мнению русского писателя А.М.Пешкова, полагаю, что да и что надо его созидать".

Но, с другой стороны, осмысление происходящего было для него невозможно вне религиозного подхода, религиозных категорий. Современная тема выводила к теме религиозной — второй из упомянутых новых тем. Обращению к ней содействовало и то, что в новой России церковь из прежнего полуказенного института сразу стала притесняемой и гонимой. Карсавин был человек вольнолюбивый и непокорный, готовый противостоять любому диктату, всегда предпочитавший двигаться против течения. И если прежде он, принимая основы христианского миросозерцания, в то же время называл себя вольнодумцем и был, казалось, далек от роли богослова и проповедника, то после революции он делается профессором Богословского института и читает проповеди в петроградских храмах. В эту же пору он выпускает и первый труд не на темы истории, дав ему нарочито благочестивое название "Saligia или... душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах" (Пг., 1919) и с первых же строк избирая стиль духовной беседы: "Любезный читатель, к тебе обращаюсь я в надежде, что ты веришь в Бога, чувствуешь Его веяние и слышишь Его голос, говорящий в душе твоей. И если не обманывается моя надежда, подумаем вместе над записанными мною мыслями..." Здесь был вызов — и он не остался незамеченным. В журналах "Печать и революция", "Под знаменем марксизма" и др. появляются рецензии на работы Карсавина, не оставляющие желать лучшего по части сокрушительного отпора идейным проискам.

"Средневековый фанатик", "ученый мракобес", "сладкоречивая проповедь поповщины"," галиматья", "бессмысленные теории"... - такие оценки встречают Карсавин и его творчество в этих рецензиях. И в свете этой тонкой критики нас не удивляет сообщение Карсавина в одном письме, которое он пишет летом 1922 года: "...предвижу скорую для себя неизбежность замолкнуть в нашей печати". Высказанное тут предвидение очень скоро оправдалось с лихвой: уже осенью того же года Карсавину пришлось не только "замолкнуть в нашей печати", но и покинуть пределы Родины. Вместе с большой группой в 150-200 человек, куда были собраны виднейшие представители немарксистской мысли и небольшевистской общественности (как то: Помгола, кооперации, независимой прессы), он был выслан в Германию.

Событие высылки ученых еще ждет своего анализа. Восстановить его подробности и оценить все масштабы его последствий для русской культуры, для общественной атмосферы было бы очень нужно сегодня. Здесь же мы только скажем, что для Карсавина, как и для большинства высланных, изгнание явилось тяжким ударом. Он был принципиальным противником акта эмиграции и, оказавшись на Западе, не переставал подчеркивать:"...история России совершается там, а не здесь". Говорил он и о бессмыслице, опустошенности, которые несет с собой эмигрантское существование; и задолго до "Бега" М.Булгакова приводил как их символ и самый яркий пример устройство тараканьих бегов в Константинополе.

Его жизнь в изгнании следовала типичной эмигрантской географии — Берлин, потом Париж — и протекала в не менее типичных эмигрантских мытарствах (в череде коих был и эпизод, когда Лев Платонович попробовал быть статистом на киностудии, и увидевший его режиссер тут же предложил ему роль... профессора философии. Наружностью он очень напоминал кстати, Владимира Соловьева). Обстоятельства изменились в 1928 году, когда Каунасский университет в Литве пригласил его занять кафедру всеобщей истории. Литва прочно становится его домом — тут он остается до самого своего ареста в 1949 году.

Между тем в эти же бурные и напряженные двадцатые годы, еще до обретения относительной стабильности в Литве, он целиком успевает развить и свою философскую систему. Важно вглядеться в ее истоки, в ту почву, на которой она возникла, - это в значительной мере объяснит нам ее особенности. Как мы уже говорили, Карсавин подходил к философии от исторической проблематики, которая непрерывно эволюционировала у него вглубь и вширь, от исследования конкретных явлений — к размышлениям над структурой и смыслом истории. Неизменно и твердо эти размышления строились у него в религиозном ключе, на почве христианского миросозерцания. Поэтому совершенно закономерно, что его первым значительным философским трудом стал опыт христианской философии истории. Сразу же после своей высылки он выпускает в свет в Берлине большую монографию "Философия истории", написанную еще в России.

В системе философских воззрений философия истории — один из частных разделов; центральный же, сердцевинный раздел — онтология, учение о бытии и об Абсолютном. Тем не менее из книги Карсавина отчетливо выступают и определенные онтологические позиции. Они ясно показывают, что его философская мысль движется в русле российской метафизики всеединства, основы которой были заложены Хомяковым и Владимиром Соловьевым.

Метафизика всеединства — главное, если не единственное из возникших в России оригинальных философских течений. К нему принадлежали, вслед за Хомяковым и Соловьевым, наиболее крупные из русских философов, создателей самостоятельных философских систем: Е.Трубецкой, П.Флоренский, С.Булгаков, С.Франк, Н.Лосский. Их системы весьма различны и вовсе не образуют одной узкой школы: но общее у них то, что все они имеют в своей основе понятие или, скорее, символ всеединства. Суть этого понятия не так легко передать в популярной статье. Что есть всеединство? Это некоторый идеальный строй или гармонический лад бытия, когда оно устроено как совершенное единство множества: в совокупности его элементов каждый тождествен целому, а отсюда — и всякому другому элементу. Ясно, что это описание противоречиво: как может быть часть тождественна целому? Именно поэтому всеединство — не обычное понятие, которому можно дать законченное, логически правильное определение. Это неисчерпаемый объект философской рефлексии, в который, как и в другие фундаментальные реальности философского опыта, философия вдумывается без конца, раскрывает его в новых терминах и основых сторон, однако не может полностью выразить его антиномическую природу. Начиная еще с античности, когда философский разум хотел передать способ организации, принцип устроения совершенного бытия, он неизменно приходил к всеединству; и русская религиозная философия — органическое продолжение и творческое развитие этой древней традиции.

Философия Карсавина создавалась последней из систем русской метафизики всеединства. Как и для всякого крупного мыслителя, такое положение для него означало не преимущество (возможность двигаться в

проторенном русле, опираясь на идеи предшественников), а, напротив, источник трудностей, ибо грозила опасность оказаться вторичным, зависимым, неоригинальным. И как всякий крупный мыслитель, он сумел эти трудности преодолеть. Система Карсавина отличается яркой самостоятельностью,внося в традицию целый ряд принципиально новых моментов. Карсавин с самого начала по-новому, по-своему подходил к решению исходной проблемы всякой системы всеединства: где видеть основной прообраз, так сказать, базисную модель всеединства, как определенного принципа организации сущего? Предшественники — Соловьев, Флоренский и другие — в качестве таковой модели рассматривали "мир в Боге": не что иное, как древний "мир идей" философии Платона, приспособленный к понятиям христианской эпохи — трактуемый как совокупность замыслов Творца обо всех вещах и явлениях. Карсавин же ищет иные модели, более конкретные, приближенные к здешней реальности. Помимо того, и сама интуиция о всеединстве получает у него существенное развитие и обогащение. Принцип всеединства характеризует реальность в ее статическом аспекте — как некое пребывание. Карсавину же как историку всегда было свойственно видеть реальность динамически, под знаком развития, процесса; а эти ее стороны не отражались достаточно в принципе всеединства. Поэтому в дополнение к данному принципу он вводит другой — универсальный принцип становления, изменения реальности. Этот принцип — "триединство", или же совокупность трех единосущных, но взаимно упорядоченных ступеней, которые Карсавин называет обычно "*первоединство — разъединение — воссоединение*" и которые описывают как некое (любое) единство, пройдя через саморазъединение, вновь самовоссоединяется. Читатель здесь сразу, конечно, вспомнит знаменитуую триаду диалектики Гегеля: тезис — антитезис — синтез. Сближение двух триад вполне правомерно, но следует уточнить: философия Гегеля — лишь завершающее звено древней,идущей из античности, от неоплатонизма Плотина и Прокла, цепи философских систем, основанных на принципе триады как на универсальном принципе бытийной динамики. И в этой цепи Карсавин сближает свою концепцию триединства не столько с гегелевской триадой (как большинство русских философов, начиная с Хомякова, он ощущал чуждым себе гегелевский пафос самодовлеющего отвлеченного мышления), сколько с идеями одного из главных предшественников Гегеля, знаменитого философа Возрождения Николая Кузанского (1401 — 1464). Но более важный момент — это связь двух принципов. Карсавин подчиняет всеединство триединству, включая его в трехступенчатый процесс разъединения-воссоединения: всеединство у него — как бы "моментальный срез" триединства, принцип строения разъединяющегося-воссоединяющегося единства на любой стадии, "в любой момент" (хотя надо помнить, что весь трехступенчатый процесс совсем не обязательно протекает во времени).

В итоге философия Карсавина оказывается уже не просто очередною из "систем всеединства". В ее основе — более богатая, крепко сколоченная онтологическая структура из двух взаимосвязанных принципов: принципа триединства, описывающего динамику реальности, и принципа всеединства, описывающего ее статику. Именно для этой цельной структуры им и отыскивается "базисная модель", о которой мы говорили выше; и не удивительно, что она оказывается отличной от "мира в Боге" прежних систем. Окончательное решение было найдено отнюдь не сразу. Три главных философских труда Карсавина — "Философия истории" (1923), "О началах" (1925), "О личности" (1929) — отражают три пройденных им этапа поисков.

Естественно, что в "Философии истории" он примеряет свои философские интуиции к исторической реальности и находит тут, что принципам триединства и всеединства подчиняется исторический процесс, а наряду с ним и процесс психический, стихия жизни сознания. Затем сфера применения принципов расширяется: в "О началах" на их основе уже описываются оба фундаментальных предмета метафизики, Абсолютное (Бог) и сотворенный мир, Космос. В этой книге Карсавин впервые представляет свои воззрения как новую цельную систему религиозной философии. Но применение принципа всеединства, как и принципа триады, к учению о Боге и мире само по себе еще не было чем-то новым и не давало какой-либо оригинальной "базисной модели" онтологической структуры. Такая модель была выдвинута Карсавиным только на следующем этапе, в книге "О личности". Это его главный труд, финальный синтез его философской мысли. В основе книги — ключевая идея: онтологическая структура триединства-всеединства осуществляется в личности, описывает строение и жизнь личности. Благодаря этой идее метафизика всеединства воспринимала и ставила во главу угла концепцию личности; и это превращение ее в философию личности — важнейшее, что внес Карсавин в нашу старую традицию всеединства.

Разумеется, здесь перед нами — *христианская* философия личности. В согласии с догматам христианства, понятие личности у Карсавина прилагается в первую очередь не к человеку , а к Богу. Человек же является личностью лишь несовершенно, зачаточно; но цель и смысл его жизни состоят в приобщении к полноте божественного бытия, а стало быть, и в становлении истинной личностью, "лицетворении", как пишет Карсавин. Легко уловить созвучность этих идей нашим привычным представлениям о личности. Карсавин проницательно замечает, что по этим представлениям личность для человека — предмет, скорее, стремления, чем обладания: то, чем и я, и всякий другой желали бы быть, но, увы, можем и не являться. Так сегодняшние наши понятия выдают свой религиозный исток: желание обмирщенного человека быть личностью — гаснущий отсвет христианского идеала обожения, стремления и долга человека стать Богом. А весь этот круг мыслей и построений Карсавина, без сомнения, и поныне сохраняет ценность и интерес, составляя актуальную, даже злободневную часть его философского наследства. Проблема личности сегодня — одна из ключевых наших духовных проблем.

Вернемся в заключение к личности и судьбе философа. В 1940 году он переезжает из Каунаса в Вильнюс вслед за университетом и по окончании войны возобновляет преподавание в нем. Однако профессорствовать ему оставалось недолго. В 1945-1946 годах ему разрешено было читать единственный курс, эстетику, а потом он был и совсем отстранен от преподавания. Года два он еще работал директором Художественного музея в Вильнюсе — и последовал арест. После следствия и суда осенью 1950 года он был этапирован в Абезь, инвалидный лагерь вблизи обширного комплекса лагерей Инты: в следственной тюрьме у него открылся туберкулезный процесс.

Вглядываясь в судьбу настоящего мыслителя, всегда создается впечатление, что ее черты несут отпечаток его духа, внешнее подчиняется внутреннему. Карсавин был мыслителем парадоксального склада. Его влекло к парадоксам, и он щедро уснащал ими и свои философские построения, и свою беседу. Это явно передалось его биографии — она насыщена парадоксами не менее, чем его виртуозные "спирали мысли" (любимое его вы-

ражение). Не составляет исключения и последний, трагический период. Заключение в лагерь принесло вспышку, взлет его творчества — это ли не парадокс?! За два неполных года в бараках Абези им создано не менее десяти сочинений, включая изложение сути, квинтэссенции своей философии в форме... венка сонетов и цикла терцин. Разумеется, эти сочинения объемом невелики, но глубина и острота мысли в них нисколько не изменяют ему. И еще одно, не менее удивительное. Лагерь стал и тем периодом в его жизни, о котором мы знаем подробнее и больше всего. Главная причина этому такова: в лагере он встретил Ученика.

А.А.Ванеев (1922-1985) был далеко не заурядным человеком. Талантливый инженер, попавший в лагерь совсем молодым и ставший там верующим христианином, он с жаром отдался духовному научению и, найдя его у Карсавина, навсегда сохранил верность учителю и его системе. "Я никогда не встречал человека, который был бы настолько погружен в мир идей своего учителя, — пишет о нем былой солагерник, австрийский философ. — Карсавин был его наставником в истории, философии, религии, в латыни и греческом языке... и сама Платонова академия не могла бы иметь более благодарного ученика... Он мог часами читать наизусть лагерные сочинения Карсавина. Но при этом он не только был полон его словом, прочтенным или услышанным; после смерти Карсавина он продолжал развивать его мысли, достраивать его метафизическую систему". А.А, Ванеев оставил свои лагерные воспоминания "Два года в Абези". Однако о самом авторе, о его жизни там говорят только немногие скупые фразы. В центре воспоминаний — Лев Платонович Карсавин. Итак — слово Ученику.

"... Отдохнув, Карсавин нашел время, когда мог работать. После завтрака он устраивался полусидя в кровати. Согнутые в коленях ноги и кусок фанеры на них служили ему как бы пюпитром. Осколком стекла он оттачивал карандаш, неторопливо расчерчивал линиями лист бумаги и писал — прямым, тонким, слегка проявлявшим дрожание руки почерком. Писал он почти без поправок, прерывал работу лишь для того, чтобы подточить карандаш или разлиновать очередной лист. Прежде всего был записан Венок сонетов, сочиненный на память в следственной тюрьме... Закончив работу над Сонетами, Карсавин продолжил стихотворное выражение своих идей в Терцинах, после чего написал Комментарий к своим стихам... Благоприятное для работы время было непродолжительно. Около 11 часов начинался врачебный обход. Тогда Карсавин убирал в тумбочку все, что относилось к письменной работе, читал, если было что читать, разговаривал... и вообще всю остальную часть дня проводил так, же как это делали все. Люди, окружавшие его, видели в нем чудаковатого старика, писавшего от безделья или ради привычки".

"Во всем, что говорил Карсавин, меня притягивала некая особая, до этого неведомая существенность понимания. Карсавин умел говорить, нисколько не навязывая себя. О вещах, самых для него серьезных, он говорил так, как если бы относился к ним несколько шутливо. И, пока он говорил, сдержанно-ласковая полуулыбка на его лице и алмазный отблеск в теплой черноте глаз как бы снимали расстояние между ним и собеседником. Когда же он углублялся в себя, взгляд его приобретал сосредоточенность, не замыкался в себе, а проходил через окружающее насквозь, как бы за пределы видимого. Так же и в том, что он писал... Наше "здесь" становилось для него прозрачным, но никогда не призрачным. Именно в этом способ духовной работы Карсавина. В его умозрениях мир остается самим собой и ничего не теряет, но подвергается новому осмыслению".

Но дни философа были уже сочтены. Его туберкулез быстро прогресси-

рует, и названия частей в Воспоминаниях — этапы его схождения по ступеням лагерной медсистемы: Стационар — Полустационар — Изолятор для безнадежных. Близились последние часы.

"Когда я пришел на другой день, Карсавин сказал мне бодрым голосом:

— Ко мне приходил ксендз, литовец. Я исповедался ему на литовском языке. Видите, как Бог через вас придумал устроить.

Карсавин лежал навзничь, руки поверх одеяла. В разрезе незастегнутой рубашки я увидел, что на его груди лежали два креста — один мой, свинцовый, а второй — черный, блестевший миниатюрным распятием. Я удивился и спросил:

— Зачем на вас два креста?

Он посмотрел на меня чуть виновато.

— Это Свентонис, — сказал он, — приходил после исповеди. Поздравлял и захотел подарить мне крест. Я не возражал, чтобы его не огорчить. Пусть будут два.

В отношении Карсавина Восток и Запад как бы готовы были снять свои разногласия".

Карсавин скончался 20 июля 1952 года. В его последние дни с ним было двое близких: кроме А.А. Ванеева, Владас Шимкунас, врач-литовец, работавший в лагерной больнице патологоанатомом. С этой последней подробностью связан поразительный эпизод, которым мы и закончим наш рассказ.

"Шимкунас пришел потому, что задумал некое дело и хотел, чтобы я ему помог. Дело было вот в чем. Как сказал Шимкунас, умерших в лагере хоронят в безымянных могилах, на каждой ставят только колышек с условным номером. Такие опознавательные знаки недолговечны, и определить впоследствии, кто где похоронен, невозможно. А рано или поздно придет такое время, когда о Карсавине вспомнят и, возможно, захотят найти его останки. Есть простой способ, чтобы прах Карсавина можно было опознать. Когда будут делать вскрытие тела Карсавина, нужно вложить во внутренности герметически закрытый флакон с запиской, в которой было бы сказано, кто такой Карсавин. Шимкунас хотел, чтобы эту записку написал я".

"Я не сразу ответил Шимкунасу, т.к. мои чувства как бы раздвоились от его слов. В его предложении, во всей этой продуманности было нечто чудовищное. С другой стороны, в том же самом было нечто трогательное. Обстановка не позволяла, чтобы на могиле Карсавина, как нам этого бы хотелось, был воздвигнут памятник с подобающей надписью. Вместо памятника Шимкунас предлагал, чтобы была написана тайная эпитафия, предназначенная лежать захороненной вместе с человеком, кому она посвящена... Я принял идею Шимкунаса и согласился на его предложение.

— Я напишу, — сказал я, — но мне надо собраться с мыслями. Найдут ли когда-нибудь эту записку или не найдут, на мне ответственность на все времена за каждое слово".

"Мысленным зрением и слухом я вызывал в памяти встречи с Карсавиным, и его голос, и его слова, и наши прогулки по ущелью между угольной насыпью и стеной больничного барака. И, наконец, последнее прощание с ним сегодня утром в морге... Что было мне написать? Нужны были слова, которыми выразилась бы значительность личности Карсавина и которые были бы словами прощания с ним. Вот какой вышла, насколько помню, тайная эпитафия. "Лев Платонович Карсавин, историк и религиозный мыслитель. В 1882 г. родился в Петербурге. В 1952 г., находясь в заключении в режимном лагере, умер от миллиарного туберкулеза. Л.П. Карсавин говорил и писал о Тройственно-едином Боге, Который в непо-

стижимости Своей открывает нам Себя, дабы мы чрез Христа познали в Творце рождающего нас Отца. И о том, что Бог, любовью превозмогая Себя, с нами и в нас страдает нашими страданиями, дабы и мы были в Нем и в единстве Сына Божия обладали полнотой любви и свободы. И о том, что само несовершенство наше и бремя нашей судьбы мы должны опознать как абсолютную цель. Постигая же это, мы уже имеем часть в победе над смертью чрез смерть. Прощайте, дорогой учитель. Скорбь разлуки с Вами не вмещается в слова. Но и мы ожидаем свой час в надежде быть там, где скорбь преображена в вечную радость".

"Немного погодя после того, как я кончил писать, пришел Шимкунас. Я подал ему лист с текстом. Шимкунас читал не торопясь и, видимо, взвешивая мысленно каждое слово. Наконец он сказал, что, по его мнению, написано, в общем, то, что нужно.

У него заранее был припасен флакон из темного стекла. Свернув лист с тайной эпитафией в плотный рулончик, Шимкунас вложил этот рулончик во флакон и при мне накрепко закрыл флакон завинчивающийся крышкой".

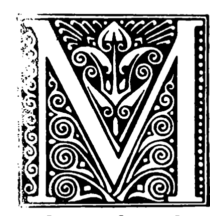
"В акте вскрытия, в этом акте врачебной некромании, флакон... был вложен в разрезанный труп. С этого момента и навеки прах Карсавина имеет в себе памятник, стеклянная оболочка которого способна противостоять гниению и разложению, сохраняя написанные — не золотыми буквами на камне, а обычными чернилами на бумаге — слова свидетельства о человеке, останки которого захоронены в земле безымянной могилы".

Вдумаемся в этот рассказ: сквозь мрачный гротеск лагерного бытия здесь просвечивает иное. У русских философов мы не раз встретим мистическую интуицию о том, что участь тела после кончины небезразлична в судьбе человека, несет таинственный смысл. Об этом говорили и Федоров, и Флоренский, но, может быть, решительнее всего — Карсавин. Он учил, что нет вообще отдельной "души", что личность выступает нерасчленимою цельностью во всей судьбе своей, как временной, так и вечной. Но что же значит "тайная эпитафия"? Сжатая формула мысли философа осталась слитою с его прахом; и духовно-телесное единство в некоем смысле не разорвано смертью. Поистине неисповедимым путем кончина Карсавина являет подтвержденье его учения: истинная кончина философа.

"Кладбище, где похоронен Карсавин, расположено в стороне от поселка. Оно состоит из множества холмиков, на которых не написаны ничьи имена. Вокруг кладбища — плоская, однообразная тундра, безвидная земля. Больше всего здесь неба. Ясная голубизна, с прозрачно белеющими облачками охватывает вас со всех сторон красотою небес восполняя скудость земли".

С.С. Хоружий

МИСТИКА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ В РЕЛИГИОЗНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ



ожно ли изучать мистику, с пониманием говорить о "благах, их же око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша"? Ведь сами мистики утверждают невыразимость, "несказанность" своих переживаний, хотя и пытаются их описывать и делать понятными другим. Еще сравнительно легко ограничить область мистики как восприятие того, что лежит за пределами обыденного, позитивного нашего опыта и что доступно лишь внутреннему оку, озаренному мерцанием божественного света. Но качественные особенности мистического переживания, переведенные на наш позитивный язык, кажутся совершенно непонятными. Тем не менее это не так. — Человеческая психика так гибка, так богата скрытыми возможностями, что ей доступно переживаемое другими. Вчитываясь в слова мистиков, мы понимаем растворение души в Боге, исчезновение ее в несказанном, сопереживаем, как погружается она в абсолютное бытие, подобно тому, "как капля воды погружается в море, как луч солнца утопает в общей массе света". Нам понятно затихание, замирание жизни в мистическом экстазе. "Колесо еще продолжает вращаться, хотя данный ему толчок уже прекратился". Так и душа, сосредоточившись в себе, уйдя в себя или взлетев к источнику света, еще сознает себя как бы по инерции, уже готовой погрузиться в вечный блаженный покой. И, теряя сознание себя, она все живее ощущает в себе "тихого Бога, утишающего все", приобщается мирам иным, сознает единство мира. Душа, тщетно искавшая в мире Бога и горестно восклицавшая: "Его здесь нет! Его нет!", в мистическом экстазе, ликуя, утверждает: "Он здесь!" Она испытывает упоение восторга и пыл любви, мучительное наслаждение, безмерное блаженство.

Несомненно, эмоциональная сторона мистического акта, как и объекты его, видоизменяется в зависимости от эпохи,

культурной среды, традиции и индивидуальности. Но существо его уловимо, как тожественное, везде, во всех известных нам случаях. Мы, люди простые и сомневающиеся, не сознаем абсолютной истинности содержания мистического акта; мерцание божественного света кажется нам объективированным состоянием психики, а мистик — легковерным искателем, поверившим в свои иллюзии. Но, несмотря на это, мы понимаем, что мистический акт может для мистика быть — или казаться — чистым источником абсолютного знания.

Умудренные классическими описаниями мистического акта, мы находим его признаки там, где автор об этом не заявляет. Если в своем "Уставе" св. Франциск начинает обращаясь к Богу, осыпать Его в беспорядке эпитетами "сладчайший", "тихий", "возлюбленный" и т.д., без нужды повторять их и выражать свое религиозное настроение в ничего, казалось бы, не означающих словах, мы улавливаем за бессвязною речью святого начатки мистического подъема, чувствуем слезы и радостное биение близкого экстаза. Не надо даже перечитывать молитвы святого, чтобы натолкнуться на мистическое. Мистические моменты распространены более, чем кажется с первого взгляда, хотя распространенность их должна уже следовать из самого факта их "понятности". Молитвенное настроение — ничто иное, как слабая степень мистического экстаза. Страх перед чем-то неясным и неведомым, охватывающий нас в ночной тьме — тоже ощущение потустороннего, хотя и сопровождающееся некоторыми специфическими эмоциями. Мистична вера в магическую силу отдельных объектов, в таинственную исцеляющую мощь реликвии или в дурной глаз. Мистика материализуется, конкретизируется, связывается с предметами внешнего мира: отсюда космический символизм вещих снов вырождается в вульгарную мистику. И обратно — вульгарная мистика может развиться в чистую. Мистические экстазы величайших мистиков и вульгарнейшие моменты самой вульгарной мистики — только два полюса бесконечно богатого мира мистических ощущений, а самый этот мир — трудно выделимая составная часть религиозности вообще.

Мистика мыслима вне связи с историческою церковью. В ней есть моменты, освобождающие от уз церкви. Нужна ли познающему абсолютную истину мистику традиция, нужен ли ему внешний спасающий институт, каковым является церковь, когда он сам спасается в общении с Божеством? Но мистика средневековая живет внутри религиозности эпохи, прихотливо переплетаясь и спаиваясь с другими ее

элементами в органическое, неразделимое целое. Центр средневековой религиозности лежит в церкви; из церкви вытекают наиболее крупные религиозные движения средних веков. Одной из отличительнейших черт XII-XIII веков является искание истинной церкви, в виде ли стремления к реформе католической церкви, в виде ли попыток создать свою. Какую же роль в этом великом процессе играла мистика, по-видимому располагающая к обособлению от церкви, но в то же время с нею связанная?

Значительною своею частью, если не большею, вульгарная мистика была связана с церковью и ее культом. В случаях стихийных бедствий — засухи или града — миряне прибегали к магической помощи служителей алтаря; устраивались торжественные процессии, "стояния", "метания", выносили отгоняющие грозовую тучу святые дары, кропили святою водою поля, звонили в колокола, "разбивающие молнии". Служили особые мессы для предотвращения тех или иных несчастий; молитва, вместе с приношением святых даров, разрывала тяжелые оковы далеких пленников. Томящаяся в муках роженица ждала облегчения от молитвы священника. Беса болезни изгоняли ваннами из святой воды. Сакраментальные молитвы и заклинания священников применялись во всех случаях жизни. Верили, что святой человек обладает какою-то особенною силою, ниспосылаемою Богом, силою почти равняющею его со священником. Прикосновение к телу, к одежде святого, к его могиле или мощам обладало чудодейственным влиянием, точно духовная, нематериальная сила внедрялась в материальные объекты, точно ее можно было брать руками, делить и уносить с собою. Тело Христово — гостию — миряне бережно несли домой, хранили его и с его помощью оборонялись от бесчисленных демонов. Весь культ, со всеми его молитвами и обрядами, был насквозь проникнут мистическими моментами, и везде — в храме или вне его — человек соприкасался мирам иным, получал помощь от них или защищался от бесов, "сил воздушных" — potestates aereae. Даже морально очищающая деятельность церкви завершалась мистическим по характеру своему актом отпущения грехов священником, таинственно действующей через него и только через него очищающей и освящающей силой Бога.

Более чистая, более духовная мистика расцветала в тиши монастырей и "пустынь". Уже Бенедикт Нурсийский предписывал своим ученикам молчание и говорил о молитве как о вдохновении божественной благодатью. Покой и безмолвие — вечные монашеские идеалы. Созерцание — contemplatio — издавна становится в ряду добродетелей во-

ина божьего. И сосредоточение души в самой себе, вместе с постоянным размышлением о Боге и о религиозной судьбе человечества, приводило к эсхатологии, взращивало мистику. Напряженно вглядывались монахи в образы страдающего Христа и Богоматери или вслушивались в приближающийся лет "саранчи неведомого вида, подобной коням, вооруженным к бою, с головою, покрытой шеломом, с хвостом, заостренным в жало скорпиона. Шум крылий ее подобен голосу вод, зубы — зубам льва... Она несет ангела пропасти". Близится Страшный Суд; певень уже пропел два раза, и в церкви статуя Св. Девы закрыла свое лицо покрывалом, потрясенная видом наступающей гибели человечества.

В XII веке в еремиториях и монастырях, особенно в цистерцианских, пышно расцветали мистические настроения, и благоухание их распространилось далеко за пределы монастырей. Современница Бернарда Клервосского, Гильдегарда (род. в 1104 г.) проводила свою жизнь в постоянных экстазах. Елизавета из Шенау, укрывшееся в монастыре дитя бедных родителей — экстатичка. Она тоскует и мучается, стремясь к "светлой звезде моря", Марии — и вдруг ее муки сменяются покоем и несказанным наслаждением. Все внутри ее озаряется каким-то неземным светом, и, ликуя, она восклицает: "Благословенна Ты, царица сострадания, сладость жизни и надежда наша, благословенна Ты! К Тебе взываем мы, грешные дщери Евы. О Тебе тоскуем со вздохами и плачем в этой долине слез. Обратись к нам, поддержка наша, обрати к нам полный сострадания взор свой, покажи нам Иисуса, благословенный плод чрева твоего, о кроткая, о благая, о сладостная Мария!" "Не знаю, что со мною, — умирая говорит Елизавета, — свет, который я всегда вижу на небе, разделяется". И все это — не отдельные явления.

Прирейнские страны — колыбель мистики. Нидерланды в XIII в. охвачены мистическим настроением, и многочисленны в них "толпы святых дев". "Иные, принимая тот хлеб, что нисходит с неба, воспринимали не только питание в сердце своем, но и в устах утешение, сладчайшее меда и сотов... Иные же с такою тоскою стремились к благоуханию великого таинства, что не могли обойтись без него, не имея утешения и покоя, но страдая и болезнуя, когда не питались часто сладостью этой душевной пищи. Многие из них молчали по целым дням и теряли сознание внешнего мира. Им казалось, что душа их находится в теле, как в пустом сосуде, и изнемогали они в жажде жгучих ласк Небесного Жениха".

Как видно из приведенных фактов, мистическое движение XII-XIII веков в значительной степени развивается на почве культа и традиционной религиозности. Но в нем легко усмотреть моменты, ведущие прочь от нее и обедняющие культ. Всю свою надежду мистик возлагает на Бога. “Общайся со Христом“, — говорит Гидельгарда, — у Него ищи всяческого блага, Ему открывай все дела твои, и Он дарует тебе спасение“. Но если этого достаточно, зачем тогда нужен культ, для чего таинство причащения или даже таинство исповеди? Вполне последовательно св. Метхильда, “душа которой наслаждалась созерцанием божественных тайн и утопала в Божестве, как рыба в воде“, верила, что она так же соединена с Богом, как святые на небе. Она не нуждалась в замаливании своих грехов и в добрых делах. Огонь мистического экстаза охватил ее. Пепел спал, и предстала она пред Женихом чистою и сияющей, как вышедшее из огня золото. Сам Христос исполнил за нее добрые дела. Поэтому Метхильда готова была умереть и без исповеди: нужно ли каяться святой, нужно ли чистить сияющее золото? “Совершеннолетние невесты Христовы хотят прямо, без посредников, идти к любви своей“, погрузиться в вечный кладезь Божества, откуда истекли оне, а вместе с ними и все вещи.

Высочайшие ступени мистики соединяются с философским творчеством, идя рядом со схоластикой и неразрывно переплетаясь и сливаясь с нею, потому что нет противоречия между схоластикой и мистикой, и сам “рационалист“ Абеляр говорил о непостигаемости Бога разумом. В среде самой схоластики никогда не умирало своеобразное и мистическое новоплатоновское течение. Дионисий Ареопагит и “удивительным образом прояснивший темнейшие учения Дионисия“, Максим Исповедник считались на Западе величайшими авторитетами. Их мысли повторял и претворял своим философским гением величайший ученый каролингского Ренессанса, Иоанн Скот Эригена, а в XII веке знали и читали сочинения Эригены. В XII веке город многим казался темницей; философы часто “обретали рай в пустыне и жили там трудом рук своих или питали ум свой сладостью созерцательной жизни, пили устами сердца своего от источника жизни“. Знаменитый учитель философии Гильом из Шампо покинул шумный Париж и удалился в окруженную темным лесом, расположенную на левом берегу Сены “Старую келью“, видевшую много святых анахоретов. И здесь, около капеллы св. Виктора, вокруг Гильома образовалась целая мистическая школа, “Факел Господень, по-

ставленный на подсвечнике... От начал своих украшена она учителями парижскими, блиставшими в ней, как сияющие звезды и драгоценные камни“. Сам Гильом, Гюг — “второй Августин“, Ришар и Вальтер последовательно руководили этою школой. К ним близок менее ученый, но более глубокий и страстный в своих мистических порывах Бернард Клервосский. Они стремятся познать Бога в отношении Его к человеку, и исходный пункт их философских стремлений и мистического умозрения — не столько интеллектуально-богословский, сколько религиозно-антропологический, хотя и первый, сливаясь со вторым и нарастая на нем, играет видную роль, часто руководя новыми схоластами-мистиками. Человеческий разум — утверждают они, - бессилен понять Бога; познание путем чувства и рассудка создает только мнение (opinio), несовершенное, медленно ведущее к Богу и все же не доводящее до Него знание. Достоверное и относительно полное знание достижимо только в умозрении, в спекуляции, в мистическом экстазе. Лжепроповедники и псевдо-философы тщетно пытались построить ковчег мудрости. “Начали философы рубить деревья, обтесывать их и созидать свои ковчеги мудрости. Но что вышло из этого? Где секты академиков, стоиков, перипатетиков? Все они погибли, и учения мудрых мужей не пережили своих авторов. Так отвергается чрезмерное доверие к слабому человеческому уму и утверждается тем самым новый метод познания, единственный, прямо ведущий к истине. Три глаза у человека: плотский, умственный и созерцательный. Первый открыт, второй мутен, третий закрыт и слеп. А между тем его нужно открыть и сделать зрячим, потому что только он познает Бога, непонятного для человека, невыразимую бесконечную сущность. Правда, полное познание, по словам самих мистиков, недостижимо даже путем умозрения. Ведь сами ангелы постигают Бога лишь в образах; целиком Он не доступен никакому духу. Поэтому и следует называть познание Бога теофанией, ибо не всецело по существу познается Он, а только в своем явлении. Но мистик хочет полного знания и не может удовлетвориться его суррогатом. Поэтому сам же утверждавший непостижимость Божества Гюг говорит: “Ничто не может нас удовлетворить, кроме Его самого, и мы ничем не заменим Его, если не познаем Его совершенно и не проникнем в Его глубины“. И уверенность в возможности полного познания сосуществует с теоретическим признанием его невозможности и проникает описания мистического восприятия. “Размышляя, сердце подобно зеленому дереву, воспламеняемому искрой любви к Богу. Сначала является темное облако пре-

одолевающих страстей и пагубных похотствований; но когда огонь любви возобладает над ними, дым исчезает и появляется ясный , блестящий свет. Мало по малу огонь охватывает весь древесный ствол, сжигая и превращая в другой вид все нечистое. И наступает в душе человека мир и сладостный покой". Огонь мистической любви к Божеству приводит в состояние "восхищения" и познания. Недоумение перед неведомым ощущением сменяется уверенностью в присутствии Бога. Душа человека беседует с человеком. — "Скажи мне, что это такое я чувствую по временам? Иногда я ощущаю в себе нечто столь сладостное и приятное, что оно приводит меня в блаженное восхищение. Иногда я забываю все и не знаю, куда стремлюсь. Я будто обновляюсь и преображаюсь. Мне так хорошо, что я не могу найти слов для выражения своего состояния: сознание чище, скорбь проходит, сердце дышит легко, разум яснеет, дух озаряется, чувство блаженствует и от блаженства замирает. Я ничего не замечаю, не знаю, где я, и внутренно обнимаю что-то руками любви, и не знаю, что именно, и стараюсь удержать это при себе и не отпустить. Мой дух чувствует себя в сладостном круговращении, охватывает что-то, чтобы от этого не уклоняться, чтобы всегда твердо удерживать это при себе, как будто в нем предел моих желаний. И дух мой тогда вздыхает невыразимо, не стремится ни к чему, ничего не домогается, желает всегда оставаться в таком состоянии. Не возлюбленный ли мой приходит ко мне?" И человек отвечает своей душе: "Да, это твой Возлюбленный, но Он идет тайно, невидимо и не-постижимо. Он идет, чтобы прикоснуться к тебе, но не для того, чтобы ты могла Его увидеть".

Вот она, жажда поцелуя Господня, наичувственнейшая и наичистейшая в одно и то же время! Не даром изнуривший свою плоть Бернард изображал свой экстаз словами Песни Песней. Давно-давно собрал он венок из мирры и положил его на сердце свое. Он собрал этот венок из всех скорбей истраданий Господа своего, из страданий младенца, и трудов и печалей зрелой жизни Его, из бдений молитвенных и искушений в пустыне и слез сострадания, из оскорблений, плевков, оплеух, насмешек и гвоздей, терзавших тело. И жег этот венок сердце святого аббата, как будто был он из раскаленного металла, и было имя Иисус медом для уст его, дивным напевом для уха, ликованием для сердца. Великую и сладостную рану получило болезненно чувствительнюе сердце и с тех пор дышало только Христом и для Христа, постепенно возвышаясь от любви к Богу человеку до мистической

любви к бесконечному Божеству. Напоенная этою мистическою любовью душа пела Песню Песней, палящими словами Соломона и Суламифи выражая свою сверхъестественную страсть. “Пение это — “не дрожание уст, а гимн сердца, не трепет губ, а вихрь радости. Его не слышат извне... Его слышит только та, что поет, и Тот, кому она поет, супруга и супруг. Это брачная песнь. Она выражает целомудренные и сладостные объятия душ“.

Мистическая любовь возносит душу к Слову. “Что желаннее любви, приближающей душу к Слову, соединения, в котором два духа становится одним?“ — Забыто безмерное неравенство супруга и супруги. супруга есть право на честь, но он хочет быть не чтимым, а любимым. Великое дело любовь: “я люблю потому, что люблю, я люблю, чтобы любить“. В любви супруги — вся радость супруга. Конечно, в браке души с Богом, супруг — гигант, солнце. Но любовь дает супруге право в страстном трепете самозабвения приникать на любимое и любящее лоно. И, несмотря на неравенство, все становится общим между душою и Словом: “один дом, один стол, одно ложе“. От суеты грешной жизни ушла душа в жилище супруга, и то отдается Ему, то покоится пред взором возлюбленного. “Возлюбленный мой принадлежит мне, и я — ему“. Какая дерзость! Или она безмерно славится или любит безмерно. — Она любит, и любовь дает ей право на дерзость. В опьянении блаженства душа сожигается одним только желанием. — “Да лобзает он меня лобзанием уст своих! — Узнаем супругу: она не просит ни свободы, ни богатства, ни знания, она требует лобзания“. Глядя на супруга, мирно засыпает она, но-чуткий сон! — временами озаряется она познанием Божества, как бы пробуждается на мгновенье, чтобы посмотреть на супруга и снова заснуть на лоне его... Увы, “редкий и быстротечный час“! Время расстаться, время душе возвратиться в покинутое тело. Она жаждет, чтобы тело ее превратилось в прах, лишь бы не покидать супруга. Но он говорит: “Возвратись!“, потому что должна душа исполнить возложенную на нее миссию и излить избыточествующую любовь свою на ближних. Тоскуя и стеная, жалуется душа: “Возвратись,возвратись“! Она знает только одно: это вечное возвратись. — “Еще немного и ты увидишь меня“. — “О время, как медлительно ты! Сладчайший Иисусе, Ты называешь это немного. Я уважаю Господина моего, но для меня длинно время, да очень длинно, слишком длинно!“ И в то же время душа чувствует, “как грудь ее наполняется, сосцы наливаются током сострадания. Только надави их, и дивное молоко побежит в изобилии“. Она сама сознает пра-

воту велений супруга. “Сладость слова держит меня, а нужды ближнего зовут“. Дороги ей дети, но лобзания супруга сладостнее. И все же, преодолевая жажду их и повинуясь возгласу Слова: “Восстань!“, она возвращается на землю, где живут не для себя, а для всех. Святая в краткий час общения со Словом, вновь подвержена она греху в пучине греха; блаженная, вновь подвержена страданьям, потому что кончился “редкий и быстротечный час“.

Rara hora et parva mora!

Не случайно аскет Бернард обращается к толкованию Песни песней, смешивает мистику с утонченным эротизмом. Это органическая опасность мистики; на грани ее стоят и другие экстатики или философы, строящие системы на мистическом опыте. Эротизм еще более, может быть, присущ мистикам-женщинам, вздыхающим о Небесном Женихе и стремящимся в чертог Его. Эротизм сливается с мистикой и в культе Девы. Не углубляясь здесь в психологическое объяснение этого факта, я ограничусь указанием на его ересеобразующие последствия и на значение его для христианской морали. Мне достаточно лишь намекнуть на естественный уклон всякого мистика к пантеизму, поскольку экстаз не является для него только методом познания и проверки традиции. Надо, однако, не упускать из виду, что его ересеобразующие моменты обладают особенной силой именно в мистике, благодаря другим ее особенностям.

Мистическое умозрение не только обещает знание: оно его дает.И если мистики теоретически ограничивают возможность полного познания Божества, если даже практически они чувствуют что-то неведомое, непонятное в самом объекте их мистического восприятия, они все же уверены, что в мистическом акте человек познает более всего, и чувствуют реальное богатство своего познания. Правда, в значительной степени мистика является методом понимания и истолкования традиций. Волей или неволей, сознательно или бессознательно, но большинство мистиков хотят идти по этому пути — и, конечно, это единственный путь, примиримый с догматическим учением церкви. Но ведь самое истолкование традиции является уже некоторым ее изменением; оно подставляет на место старого неосмысленного или мало осмысленного ее понимания новое и, следовательно, противопоставляет догме ересь. Но ведь мистический акт дает знание, иллюзорное или нет — в данной связи не важно. А в таком случае нужна ли традиция? Нужно ли определять направление мистического акта на путь истолкования традиции, нет ли чего-то внешнего, какой-то непоследовательности и одновременного признания разноцен-

ности двух принципиально различных и для мистика совершенно неравноценных путей познания? Философское убеждение приводило схоластиков к отрицанию традиционного понимания догмы и к вере в возможность достигнуть истины только разумом. Насколько сильнее мистик, почувствовавший всю убедительность своих откровений! Если мистик почему либо хочет сохранить традицию, он истолкует ее, но истолкует так, что внутренно порвет с нею и будет беречь только ее шелуху. Если мистик не чувствует себя связанным с традицией, его не будет мучить противоречие с нею:он пойдет собственною своею дорогой. Вот почему мистика скрывает в себе губительный для ортодоксальной догмы яд, как бы ни был ортодоксален мистик. Пускай св. Бернард утверждает свою святость и возможность непосредственного познания Божества только в быстротечный час экстаза, смиренно подчиняясь в остальное время учению церкви и от нее ожидая исцеления своей греховности. Разве принципиально невозможно длительное, постоянное состояние экстаза? И не уловка ли ортодоксальной совести, не желание ли соединить несоединяемое: мистическое познание и традицию - самое указание на быстротечность "восхищения"?

Но в мистике есть и другая опасность. Мистик в момент экстаза чувствует себя святым. Он не нуждается в эти минуты в чьей-либо помощи, даже в содействии и молитвах церкви, потому что сам Бог освящает его. Ему не нужно исповеди, как св. Метхильде, потому что и без исповеди он свят, и сам Бог совершил за него все добрые дела. Ему не нужно таинства причащения: он вкушает духовное тело Господа устами своей души. Наконец, не нужно мистику всего культа церкви, в котором живет вульгарная мистика: он поднялся над нею и пьет воду спасения у самого ее истока. Следовательно, он может обойтись и без церкви, сделаться сыном Божиим без посредства кого бы то ни было. Даже если он будет держаться за церковь, она обеднеет для него, потеряет свою притягательную силу: внешне сын церкви, он внутренно будет только сыном Бога. Мистика открывает широкую дорогу для индивидуальных пониманий догмы, разрушает ее единство, скованное традицией; всех погружая в Божество, она низвергает идеи народа Божьего и церкви вселенской. Увлекая человека неизведанною сладостью переживаний и сиянием абсолютной истины, она переносит центр тяжести на личное отношение индивидуума к Богу и отрывает его от сосцов кормилицы-церкви. По природе своей влекущая к догматическому индивидуализму, к пантеизму и преодолению морали, мистика вместе с

тем возносит человека над традицией и освобождает его от церкви. В этом ее опасность для церкви, заметная уже у рассмотренных нами ортодоксальных мистиков. Она еще яснее в иоакимизме и в сродных с ним движениях.

Иоаким дель Фьоре (ум. 1201-1202 г), калабрийский аббат "de spirito profetico dotato", был охвачен апокалиптическими образами и эсхатологическими чаяниями эпохи. Но мысль о конце мира в уме этого мистика и врага погубившей обитателей Содома диалектики, отвергавшего схоластику и в то же время неисправимого схоластика, превратилась в грандиозную идею религиозной истории человечества. Все свое упование и всю силу свою мистического умозрения он устремил на познание грядущего царства Духа Святого. Он понял свою задачу, как экзегет, улавливающий темный смысл слов священного писания. Отраженную уже культом и не раз набросанную богословами религиозную историю человечества он, мистик-схоласт и изощренный экзегет, развил в стройную систему. Троичен Бог, и три эпохи в жизни человечества, соответствующие трем лицам Святой Троицы. Первая миновала, вторая оканчивается, третья наступит или уже наступает. В царстве Отца, царстве закона, народ Божий служил миру, господствовало рабство и не было духовной свободы. Тяжесть закона в глубоком мраке ночи угнетала людей-рабов. Но наступила эпоха господства Сына — и мерцание царствия Божия сменилось зарей близкого его наступления. Рабы стали чадами, старики — юношами, место слепой власти закона заняло понимание людьми Отца и Сына. Но близится третье царство, время власти Святого Духа, когда люди сделаются друзьями Божьими, юноши — детьми, когда наступит свобода созерцания и ликования сердец и "тишина возлюбленных Христовых". Близок этот будущий покой, "суббота совершенная и непорочная". Это будет время любви, чуждое мертвой, оскудевшей веры, время обильного излияния на верующих благодати даров Духа Святого, напоминающее минувший век апостольский, время мира, невинности и полной радости. "И изыдут воды живые из Иерусалима, половина их к морю восточному и половина к морю новейшему. В день тот будет единый владыка и единое имя его, и будет единый царь над всею землею".

Иоаким — ортодокс, доверчиво представляющий свои сочинения на суд церкви и готовый отречься от всего, что она отвергает и отвергнет. Но он — мистик, и мистические тона без труда улавливаются в его восторженных описаниях Царства Духа. А как мистик он ищет спасения и удовлетворения в мистическом экстазе и холодно относится к церк-

ви, бичуя ее пороки и падение. Как бы желая примирить мистику с ортодоксией, он перебрасывает достижение своего мистического экстаза в будущее и тем самым пытается спасти церковь для себя и для современности; она не дает полной истины, но для данного момента она необходимая и единственно возможная церковь Божия. Однако удается ли Иоакиму спасти церковь? Идея будущего прогресса увлекает взор к будущему, заставляет отворачиваться от несравнимого с ним настоящего. Стоит ли смотреть на бледную луну, когда через несколько часов взойдет сияющее солнце? Ведь церковь подлежит уничтожению, ее понимание Евангелия, ее Евангелие недостаточно и условно, его должно заменить новое, настоящее, "Вечное Евангелие", "потому что буквальное Евангелие не вечно". И разве возможно не постараться узнать его теперь же? Тайновидец Иоаким его уже знает, хотя, может быть, и неполностью; он открывает его за буквою Священного Писания, воспринимает его путем мистического озарения. Иоаким в духе своем видит уже наступающее новое царство, знает даже, когда оно наступит.Может ли он после всего этого целиком принять церковь царство Сына и видеть в ней все, когда душа жаждет лучшего и уже вкушает его?

Перенесение мистического идеала в близкое будущее (а в далекое будущее его перенести было нельзя, потому что душа истомилась ожиданием) не спасает ортодоксию даже для самого Иоакима, верного сына церкви. Историческая церковь для него обесцветилась и обеднела, почему он и может резко нападать на нее. Он жадно ждет ее смены новою, гадает о часе ее гибели, и только могучая традиция и противоречивость человеческой природы, мешающая последовательному и полному развитию идеи, удерживают в ней калабрийского аскета. Ученики и последователи Иоакима, "иохимиты", среди которых много было францисканцев-спиритуалов, пошли дальше своего пророка. В уничтоженном в 1255 г. "Введении в Вечное Евангелие" доктрина Иоакима становится более резкой и дальше уходит от церкви. — "В царстве Духа должно быть отменено все старое и начаться новое". "Новый Завет должен опустошиться так же, как опустошен Ветхий". "Евангелие Христа никого не ведет ко спасению". Истинной церкви еще не было: она появится в 1260-м году. Когда увлеченные иоахимизмом спиритуалы обманулись в своих надеждах на этот год, они стали назначать новые сроки смены плотской церкви духовною и вместо умершего Фридриха II считать антихристами других королей. Они твердо верили в близость царства духовного, где "в таком изобилии разольется Дух Святой, что

будет видно Его, что можно будет Его ощупать руками".Таким образом современная церковь в глазах спиритуалов потеряла свое значение, и все сильнее становятся нападки на нее, разжигаемые преследованиями, все ярче превознесение отдельных лиц, уже достигших совершенной святости, как Франциск, "ангел откровения, лицо которого светло как солнце". Таким, как он, предтечам царства Духа уже открыта была истина и полное понимание Евангелия. Спиритуалы идут еще дальше, утверждая, что нет в церкви состояния совершеннее состояния спиритуала, подобного самому Христу. Так иоахимизм завершает круг своего развития, перенося мечту Иоакима из будущего в настоящее. Создается церковь святых, готовая сбросить с себя сгнившую шелуху исторической церкви и высоко поднять расцветающую свою вершину в чистом сиянии царства Духа. Мистика дает основы ее новой догме... Но в этот самый момент спиритуалы исчезают из поля зрения историка.

Свободнее чем у Иоакима, мистическое умозрение сочеталось с философским мышлением у Амальриха Бенского, парижского профессора, находившегося под влиянием новоплатонизма и, может быть, сочинений самого Эригены. Бог — все, учили Амальрих и его последователи, и все — Бог. Как свет невидим сам по себе, так и Бог видим только в Его творениях. Но Бог — бесконечное и неподвижное бытие, а творения — нечто случайное, акциденция. Бог — их форма, понимаемая как нечто реальное. Он — разум, сам себя осуществляющий во времени; из Него все истекает, эмануирует. Но Бог, вместе с тем, называется пределом всего, "потому что все вернется в Него и неизменно успокоится в Нем, и все тогда пребудет, как единый неизменный индивидуум". В мистическом акте человеческий дух проникает любовью к Богу и, лишаясь самосознания, из твари становится Богом. Тогда Бог — душа познает себя — Бога. Бога называют отцом — как Отец воплотился Он в Аврааме; Сыном — как сын он воплотился в Деве Марии; Духом Святым — как Дух ежедневно воплощается Он в нас. Таким образом каждый из нас становится Христом, и можно сказать, что все мы — "члены тела Христова". Но если это так, то нельзя выделять альмарихан, как истинных богочеловеков: пантеистический характер их мистики должен приводить к обожествлению всего человеческого рода. Однако этого вывода из своего учения они не делают, только приближаясь к целостному религиозному построению мира. У альмарихан не преодолено и еще одно противоречие: они сохраняют, хотя и в ослабленном виде, исконный дуализм материи и духа. Его только пытается побороть

опирающийся на Аристотеля и его комментатора Александра Афродизийского Давид Динанский. Давид подставляет на место "формы" Альмариха "первую материю", отожествляемую им с разумом (nous) и Богом. Судьбы учения Давида нам неизвестны.

Раз человек обожествляется, раз он — часть тела Христова, он — безгрешен и свят. Это можно понять двояко. Или обожествленный человек неспособен грешить, т.е. по самому существу своему может совершать только добрые и святые дела, "потому что не может быть греха в высших способностях души"; или же, что, собственно, и вытекает из пантеистического уклона амальрихан, что бы не совершал человек, его действия и мысли не могут быть рассматриваемы под углом зрения относительной, человеческой морали: "Бог только благ, а не справедлив". И может быть иначе, если Бог во всем, даже в злом человеке? С этой точки зрения особенна ясна непоследовательность утверждения альмарихан, что только они — святые, только они — члены тела Христова, что только они не грешат, ибо не они, "а Бог отныне является виновником их действий". Непоследовательна и вера альмарихан в постепенное раскрытие в человечестве Бога, "глаголевшего и в Августине, и в Овидии". Однако, все эти непоследовательности, до известной степени разрешенные ортлибариями и братьями свободного духа, легко объяснимы на почве значения для амальрикан акта мистического познания и помимо их воли влияющей на них идей церкви и христианской догмы. Не желая и не будучи в состоянии совершенно отбросить традицию, они, как и Иоаким, пытаются понять ее эзотерически. Легче они порывают с культом. Мистикам сравнительно легче считать "курения фимиама в церкви и призывы святых идолопоклонством". Не нужна им и евхаристия; "тело Господне так же находиться в гостии, как и во всяком другом хлебе ".

Мы видим, как амальрихане уходят от церкви все далее и далее, и как это отхождение вытекает из природы их учения. Но рядом с этим заметны и связи с церковностью и церковью, объясняемые ортодоксальными навыками мысли и чувства. Много непоследовательности в учениках Амальриха. Ее меньше у следующих покалений: у ортлибариев и братьев свободного духа.Несмотря на весь свой мистицизм и склонность к символическому истолкованию традиции, амальрихане смутно признавали какое-то различие в истории человечества трех царств, какую-то постепенность откровения, что и подало повод к постановке вопроса о влиянии на них иоахимитов. Ортлибарии толкуют троичности и Троицу более свободно и духовно-антропологически, и им

следуют братья свободного духа — "Отец — тот, кто вовлекает кого-либо своею проповедью в секту; Сын — тот, кого вовлекают; Дух Святой — содействующий вовлечению, укрепляющий вовлеченного, чтобы остался он в секте". Исторический Иисус естественно родился от Девы Марии, а потом был посвящен и, сделавшись ортлибарием, из творения стал Богом. Секта ортлибариев существует от самых начал человечества. уже Адаму, первому человеку, была открыта истина, а он передал ее другим ортлибариям, неизменно, как Ноев Ковчег, пребывшим в обладании ею за все время существования человечества. Такиим образом отпадает постепенность откровения, сохраненнный амальриханами момент движения, и обладатели истины - мистики - действительно неизменный Ноев Ковчег на бурных волнах религиозной истории человечества, истинная церковь святых, многоликое Божество. Эта идея обожествления человечества, истинная ерковь святых, многоликое Божество. Эта идея обожествления человека постигает последнего своего развития у братьев свободного духа, которые, не нуждаясь в "имеющей вкус навоза" гостии, утверждают, что они " более сотворили, чем Бог". Они — истинное небесное царство. "Неизменные на девятой скале, они ни чему не радуются и ничто их не смущает". Мы слышим даже — предельный вывод пантеистической мистики — что все люди спасутся, что "никто не будет осужден, ни иудей, ни сарацин, так как по смерти тела дух возвращается к Богу".

Итак, утверждающая свое исключительное познавательное значение и свою полную свободу , мистика с необходимостью приводит к отверждению церкви, как чего-то внешнего и ненужного. Безгранично веря в себя и не связывая себя церковной традицией, она в себе самой и в свой традиции почерпает силу для создания пантеистической религиозной системы, возвышаясь над моралью и охватывая все человечество, готовая охватить весь мир, что-бы растворить его в Божестве. Но этим самым она уже разрушает себя самое, разбивая начала соборности и ствая индивидуальные мистические достижения на место вселенской истины. Попытка построить новую церковь приводит к Вавилонскому столпотворению и многоязычию.

Амальрих — философ, Давид Динантский — тоже. Основные учения ортлибариев и братьев свободного духа прямо или косвенно вытекают из философской мистики Но все эти учения, как и учение Иоакима, быстро опускаются вниз и распространяются в широких, даже в низших слоях общества, расцветая и видоизменяясь на той почве вульгар-

ной и связанной с церковным культом мистики, о которой говорилось выше. К учению Амальриха примкнули не только священнки и клирики, но и миряне, и женщины, и рядом с магистром Гильомом из Пуатье стоит Гильом, золотых дл мастер, считаший себя одним из семи апостолов новой секты. Развитие и распространение ортлибариев и братьев свободного духа тесно связано с демократическими конгрегациями удалившихся от мира женщин, которых чернь называла “Schwestroues“, с бегинками и бегардами. Рабочие, сапожники, кузнецы и столяры оказываются братьями свободного духа. “В большенстве своем это люди грубые и совершенно безграмотные. Они бродят по миру в своих туниках, прикрывая голову капюшоном“. Чтобы скрыться от преследований, они ищут уединенных мест, и те из бегинок, которым бегарды, пользуясь гостеприимством в образных выражениях открывают некоторые свои учения, перебегают из ворот в ворота, чтобы таинственными знаками вызвать своих подруг, уверяя, что скрывается ангел Слова Божьего. И понятно, если в Х1У в. слышатся утверждения, что “неученый мирянин и безграмотный,без знания Св.Писания, но озаренный божественным вдохновением, больше может сделать своим поучением для себя и для других, чем какой-нибудь ученейший священник“. Выкалывают глаза на иконе Спасителя и, издеваясь, говорят: “Вот Бог, мы Ему выдолбили глаза“.

Не следует, однако, преувеличвать значения такого разрывающего с церковью мистицизма. Сила антицерковной мистики до известной степени иллюзорна. Мы делаемся жертвою своеобразного оптического обмана, извлекая антицерковные моменты в мистике ортодоксов, сливая их в более слабми проявлениями антицерковной мистики и не принимая во внимание ортодоксальных ее моментов. Антицерковная мистика не могла достигнуть особенного развития не потому, что вела к рлигиозному разброду, а потом, что распространялась она в ортодоксальной среде, в значительной стпени же захваченной цепким влиянием церковно-вульгарной мистики. Немного было людей, которые могли с легким сердцем отбросить традиию отцов и разорвать со вскормившею и взростившею их церковью. Из учения церкви и из мистики церкви исходил Иоаким, Амальрих и Ортлиб. Они порывали с церковью, но их учение хранило в себе старое, незаметно для них самих — и это старое рано или поздно должно было сказаться и мощно повлечь назад, к церкви. При таких условиях далеко уйти от церкви было невозможно. А между тем все более крепла и поднимала

голову мистика церковная Она тоже вела к познанию Божества в экстазе, но вместе с тем развивалась рамках культа, сливая высочайшие мистические достижения с достоянием вульгарной мистики. Эта мистика видела и ощущала младенца Христа в руках священнка, созерцала Его раны до появления стигматов. Она населяла мистическим очарованием каждый уголок храма и любовно украшала жилище Божества. Материализуя мистический экстаз, она вместе с тем спиритуализировала материальный культ, могучим усилием синтеза призывала бессмертный дух и одухотворяемую им материю к восторженному славословию непостижимого Божества.

SALIGIA или ВЕСЬМА КРАТКОЕ И ДУШЕПОЛЕЗНОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ О БОГЕ, МИРЕ, ЧЕЛОВЕКЕ, ЗЛЕ и СЕМИ СМЕРТНЫХ ГРЕХАХ

юбезный читатель, к тебе обращаюсь я в надежде, что ты веришь в Бога, чувствуешь Его веяние и слышишь Его голос, говорящий в душе твоей. И если не обманывается моя надежда, подумаем вместе над записанными мною мыслями и утешимся в Боге Всеедином и Всеблагом. Ты мало найдешь здесь моего — и хотелось бы, чтобы ничего моего здесь не было, — но зато прочтешь ты много заимствованного у мудрейших и благочестивейших из писавших о Боге, тебе, вероятно, или совсем не известных или известных только понаслышке. Это и не удивительно. — Мудрейшие люди писали по-гречески и по-латыни, т.е. на языках, ныне гонимых и презираемых, писали не для забавы и легкого чтения, темнотою своих писаний отпугивая невежд и нечестивцев, в последовании слову Евангельской Истины: "Не мечите бисера перед свиньями". Но ты, читатель, не принадлежишь, конечно, к гнусному роду этих животных, а посему можно тебе излагать мудрое языком немудрствующим. Боюсь лишь одного. — Издавна лукавые людишки, подстрекаемые князем тьмы, ославили великих мудрецов именем "схоластиков", придав этому славному имени — ибо что иное вся земная жизнь наша, как не "схола", или школа мудрости и праведности? — хулительный смысл. Не довольствуясь этим, вернее — не надеясь на успех своей злокозненности, обвинили они великих мудрецов в незнании недавно измышленной ими, лукавыми, хочу я сказать, людишками, лженауки, называемой гносеологией и подобной в некотором отношении

зверю, носящему имя “скорпион“. Ибо, как известно всякому, скорпион этот, будучи окружен огненным кольцом, от бессильной ярости сам себя умерщвляет, хотя жало дано ему создателем совсем не для самоубиения, а для иной цели. Пренебреги же всеми подобными наветами, любезный читатель мой, и обратись к внимательному обдумыванию предлагаемого не пользу душе и уму твоим рассужденьицу. Если же ты (хотя и трудно себе представить это, ибо, по слову Писания, только безумец говорит в сердце своем: “Несть Бог“; заметь: “в сердце своем“, а не: “громко“!) совсем не веришь в Бога, точнее — *думаешь*, что не веришь в Него, как не веришь и Ему самому, тебя посещающему, ты, все-таки, прочти мое рассужденьице. Ведь “пути Господни неисповедимы“, а общение с Божественным даже при посредстве грешника может помочь тебе на пути твоем к Богу, к Нему же все мы одинаково (хотя и не в одинаковой степени) стремимся, “Им же живем, и движемся, и есмы“.

* * *

Бог, как существо высочайшее, должен быть всем, всеединством. Иначе можно помыслить нечто высшее, чем противостоящий тварному Бог, т.е. — помыслить всеединство Бога и твари, которое тогда и будет истинным Божеством. Бог безусловен, а следовательно, рядом с Ним нет и не может быть твари или: тварь — полное ничто. Иначе Бог не бузусловен, а обусловлен или ограничен тварью, как бы ничтожна она ни была. Божество отрешенно или абсолютно, т.е. отрешено от всего, в том числе и от твари, а, следовательно, твари нет. Действительно, если тварь есть, — Божество определено Своими границами и от границ этих не отрешенно, т.е. не отрешено внутренне и внешне, внешне — если допускать вне Бога возможность твари, которая не может быть в Нем, не будучи Им самим. Но может быть, кто-нибудь нам скажет: “Безусловность, величие и отрешенность или абсолютность Божества настолько превосходят всякое наше разумение, что в Боге нет даже того ограничения абсолютности, без которого мы не можем ее помыслить, т.е. абсолютность Бога не определима. Бог не абсолютен, а сверх-абсолютен; Он выше определений,

т.е. ограничений Его пределами; Он непостижим и вообще и в понятиях. Если же так, то наряду с Богом может существовать и Его тварь, бытием своим нисколько не ограничивая абсолютности Бога". — Мы увидим далее, какое зерно истины скрыто в словах нашего противника. Теперь же ответим ему так: — "Если ты прав, скажи нам: почему рядом с Богом может существовать только тварь. Отчего рядом с ним не существовать еще и второму, и третьему, и десятому Богу? Двух Богов допустить даже очень удобно, потому что одному можно приписать все благое, а другому — все злое. Ты столь любишь противоречия, что мне кажется, будто слышу я от тебя такие слова: — Я убежденнейший и последовательнейший монотеист и в то же самое время я убежденнейший и поледовательнейший манихей, пантеист, политеист и т.д. — Но не граничит ли твоя любовь к противоречиям или к отрицательному богословию (весьма похвальная, если соблюдается в ней должная мера, ибо Божество лучше всего постигается чрез отрицание и незнание), не граничит ли, говорю я, она с полным отказом от попыток приблизиться к постижению Божества? Не прикрывает ли она собою лености мысли и желания? Смотри, дорогой мой, не рано ли ставишь ты пределы нашей мысли, не утверждаешь ли своим отрицанием слишком уж неопределенный, а потому и недейственный предмет сокровенного, мистического опыта. Допустим, что Бог столь абсолютен, что в Нем немыслима сама абсолютность. Но тогда в Нем вообще ничто не мыслимо, а тем более какая-то тварь, и ты должен будешь или согласиться с нами или отказаться от всякого дальнейшего рассуждения. Прошу тебя, не делай этого, а лучше постарайся продвинуться вместе с нами, т.е. со мною и моим любезным читателем, по пути Богопознания".

Все сущее, живое, разумное и умное предстает нам, как теофания или Богоявление: все — даже самое мерзкое и ничтожное, ибо мерзко и ничтожно оно только для нашего неведения или недоведения, сотворено же "добро зело". Всматриваемся мы в греховное и немощное, спрашивая себя: не в нем ли *мое*, отличное от Бога. Но и греховное и немощное узреваем мы сущим только как Божественное; вглядевшись пристальнее, перестаем видеть в нем греховность и немощь, исчезающие подобно дыму. Созерцая свое

2–913

тело, малейшую часть его, тончайший волос на голове своей, созерцая, как все это существует и движется, растет и живет, мы везде находим Бога и *только* Бога, все далее и далее отодвигая тварное, пока не обратится оно во всяческое ничто. Бог как бы проносится в творении Своем, сущим лишь на миг соприкосновения с Ним. Попробуем мысленно (*на деле* это невозможно) отделиться от Бога или отъять от себя Божество. — Мы сразу перестаем мыслить, жить и быть, рассыпаемся во прах, *истаеваем* в совершенное ничто. В Богопознании все тварное и отличное от Бога исчезает, тая, как тает снег под лучами всемогущего Солнца.

Таким образом приходим мы с тобою, читатель, к мысли о Божестве как о Всеединстве, а лучше сказать — к самому Божеству-Всеединству, ибо мысль о Божестве (что ясно показано уже св. Ансельмом Кентерберийским) есть само Божество. Бог, говорил кардинал апостольской римской церкви Николай Кузанский, — "не иное", "non aliud". И это значит, что Богу ничто не противостоит, если, так сказать, смотреть на Божество извне, потому что в Себе самом Непостижимый и "иное" и "не иное", превышая в недоступном единстве Своем все противоречия. Однако у тебя, читатель, вероятно уже готово возражение: —"Не впадаем ли мы, спросишь ты, в нечестие всебожия или пантеизма, не без причины, хотя, может быть, и не вполне правильно отожествляемого некоторыми с безбожием?" — Не меньше тебя, дорогой мой, отрицаюсь я от всебожия, которое не что иное, как порождение скорпиона, ибо само оно себя уничтожает. И если проницательнее всмотреться в помянутое лжеучение, ясным станет его самопожирание. Действительно, всебожник или пантеист как будто исходит в своем рассуждении от Бога безусловного и совершенного. Но как может быть совершенным и даже всесовершенным существо изменяющееся, развивающееся и движущееся? Если оно изменяется и развивается, оно не обладает полнотою бытия; и если оно движется, оно движется внутри себя или вне себя. Если оно движется вне себя, то вне его находится что-то иное, а само оно не безусловно и не всеедино; если же оно движется внутри себя — оно не едино и не совершенно. А почитаемое пантеистом за Бога существо, конечно, движется,либо движется взыскуя Совершенство, весь мир.

Итак, читатель, мы не должны быть пантеистами, если признаем Бога-Всеединство и Бога совершеннейшего. Но отсюда не следует, что наши рассуждения ошибочны. Мы только чего-то не доглядели, недостаточно еще вдумались и вникои в Бога. Призовем же помощь Божественного света для более глубокого созерцания!

"Когда, говорит св. Максим Исповедник, расплавленное в огне железо разрешается в жидкость, для чувственного восприятия от его природы, по-видимому, не остается ничего, но — все железо обращается в огневое качество. Тогда один только разум познает его природу, хотя и ставшую жидкой". "Следовательно, продолжает и изъясняет мысль св. Максима Иоанн Скот Эриугена, как весь воздух является светом, все ставшее жидким железо огневым, более того — самим огнем, причем, однако, остаются их субстанции, так (здравый ум должен признать это) после конца мира сего всяческая телесная и бестелесная природа будет видима существующей, как один только Бог, *при сохранении непорочности* ее, дабы и Бог, чрез Него самого непостижимый, неким образом постигался в твари, сама же тварь невыразимым чудом обращалась в Бога". Надлежит заметить следующее. — Все это отнесено приведенными философами к будущему состоянию обоженной твари и к недолгим мгновениям восхищения в Бога упоенного любовью духа. Но то же самое в некотором смысле справедливо и для настоящего. Уже явлен нам образ Бога, как бы проносящегося в творении, создаваемом Его полетом на миг касания с Ним. Если преодолеть время и пространство, постигнув единство и божественность всего сотворенного, всех тварей, мелькнувших мимолетной тенью по сияющей ризе Божества, исчезнет все и останется только Бог, но Бог, озаривший какую-то тень, отображенный чем-то иным. И это иное, вызванное из небытия, как Его отражение, в Нем не погибло: в Нем оно вечно, ибо нет в Боге изменения, нет прошлого и будущего, а одно настоящее, как нет в Нем и пространственной разъединенности. Именно на Божественности всего тварного и покоится несокрушимая наша вера в нашу неуничтожимость и бессмертие; если же боимся мы смерти, то только потому, что, сознавая свою конечность, сомневаемся в благости Всеблагого и недостаточно постигаем Бога Всеединого. И св. Максим и Эриугена, утверждая

Божественность творения, отличают тварное естество от Божьего и не допускают полного их тождества. Все и везде оказывается только Богом, но непостижимым образом во всем и везде Богу противостоит Его творение. Разлагая относительное бытие и усматривая в нем Бога (подумай, как Божествен путь разложения!), мы стремимся свести тварь к полному ничто. Но никогда и нигде не удается нам достичь своей цели и избавиться от противопоставления твари Богу, и чрез все Богопознание проходит раздвоение на Бога и тварь, как в самом Божестве единство существует лишь в раздвоении Рождающего и Рождаемого. Многие мистики, а особенно немецкие мистики — и в этом, конечно, сказываются особые свойства народной души немецкой — часто говорят о том, как на высшей ступени восхищенности или любви к Богу Бог и душа становятся одним, одною, как выражаются они, "субстанцией" или сущностью. Тогда будто бы душа теряет всякую свойственность и собственность, всякую "eigenheit", и познает Бога уже не душа, утратившая свою, как говорят они, "ichheit", а сам Бог. "В этом переживании, — пишет учитель Эккехарт — дух не остается более тварью, ибо он уже блаженство; он одна сущность, одна субстанция с Божеством и сразу — и свое и всех тварей блаженство". Но в словах этих мистиков, как, впрочем, и вообще в словах и мыслях человеческих, великая истина смешана с большим заблуждением, и сами они себя опровергают. Действительно, спросим их: — "Почему, немецкие мистики, вы все-таки признаете описываемое вами состояние недолгим мгновением и почему ниспадаете вы из него в прежнюю разъединенность или в отъединенность от Бога. Или вы, может быть, станете утвеждать, что Бог вас уничтожает, как тварь, а потом опять творит? Но если даже и так (хотя и весьма это сомнительно), откуда вы знаете, что были уничтожены? Если вы действительно знаете что-нибудь о вашем мгновенном бытии в единении с Богом, из коего возващаетесь в память о себе, а не в новое тварное бытие, наверное, ваше "я" до восхищения связано какою-то тоненькой веревочкой с вашим "я" после обожения и веревочка эта даже в миг обожения не разрывалась. Ведь иначе как бы могли вы вернуться в себя и не только вспомнить, но даже и помыслить о состоянии единения с Богом? И зачем еще все время проводите вы в мыслях ва-

ших различие между вашим "я" и Богом? Вы должны согласиться с тем, что *субстанциального* единства вашего "я" с Богом не было и что вы неверно описали вами же испытанное. Вы ошиблись, но ошибка ваша, горделивые немецкие мистики, хотя и велика, — все-таки простительна, ибо проистекает она от великой вашей любви к Богу и желания соединиться с Ним: грех ваш — грех любви".

Итак, даже мистики-всебожники по сути своей вовсе не безбожники, но не только чтут Бога, а и отличают Его от твари, без чего, впрочем, истинно чтить Его и нельзя. Они лишь неумело хотят преодолеть то, что соплеменный им философ назвал "дурною бесконечностью". Теперь, дорогой мой читатель, хорошенько заметь и запомни следующее, вы же, повторяющие слова немецких мистиков, тоже прислушайтесь к этому. — Когда ты, читатель, умным познанием и деланием твоим утверждаешь бытие Божие, говоря: —"Ты еси", не произносишь ли ты мысленно и другого утверждения, неразрывно с первым сопряженного, а именно: "и я есмь тварь Твоя"? Думаю, что ты согласишься с этим, вглядевшись повнимательнее внутрь себя самого. Что же означает такая неразрывная связь двух утверждений или, лучше — такое единое двуутверждение? — Оно означает, что воспринимая Бога, как Всеединство (в чем после всего сказанного сомневаться нельзя), мы вместе с тем воспринимаем Его и как Вседержителя, т.е. частнее — как творящего и поддерживающего нас, Его воспринимающих. Иначе говоря, в восприятии Бога сокрыто или заключено необходимо сопутствующее этому восприятию и слитное с ним восприятие отличной от Него твари. Тварь, как мы уже сказали, — теофания; но теофания, будучи Божеством, не есть само Божество в непостижимой и несказуемой полноте Его. Тварь истаевает и теофания прекращается. В теофаниях Бог как бы развивается и свивается.Но Всесовершенное не может истаевать и прекращаться, свиваться и равиваться, не переставая быть самим Собою: Оно пребывает неизменно. Значит, свивается и развивается только Богоявление или теофания и — не как "Бог", а как "явление". А явление Божества познающему Его есть и познание этим познающим Бога в себе, относительном, и бытие этого познающего и созидание или сотворение его. Одною своею стороной теофания необходимо тварна и противостоит Богу, ибо,

если бы она всецело была Божеством, она была бы не теофаниею, а Богом, т.е. ее бы совсем не было. С отхождением Бога я истаю в ничто и в тварном моем бытии истаю необходимо, но истаю я, а не истает Бог, чуждый тлению. Одним словом — теофания существует, как становление Бога в созидаемой Им твари, и в меру Богостановления существует и тварь, как что-то от Бога отличное. Но что такое эта тварь — постичь мы не в силах: образ Божий столь же нам непостижен, как и само Божество. И весьма хорошо говорит об этом св. Григорий Нисский в проповеди своей "Об образе". Есть и еще одно очень красивое доказательство бытия твари. — Я взыскую Бога, т.е. люблю Бога, стремлюсь к Нему и в Него, как стремится к Нему и все тварное всеединство. Любовь моя предполагает, как цель свою, полное слияние с Божеством или такое единение с Богом, в котором Он и я одно, хотя и не одна сущность, как ошибочно умствуют немецкие мистики. Но нет, не будет и не может быть любви там, где нет различия между любящим и любимым и единство их безразлично. Любовь зарождается в разделении, исходит от раздвоения, обусловленного и созданного Единством. Стремится она к Единству, обуславливающему и содержащему в себе раздвоение. И скажи, Любовь ли Бог, если нет у Него и в Нем Сына Его, от Него отличного и с Ним единого? Следовательно, необходимо какое-то противостояние твари Богу или — какая-то отличность твари. Но заметь, что сейчас мы говорим только о необходимом условии любви, не — о необходимом условии совершенной любви, которая может быть лишь в Триединстве и образе Триединства. И еще заметь — в бесконечности ненасытимой земным любви нашей дарован нам верный залог нашей бесконечности.

К чему же привело нас наше рассуждение? — Если Бог — существо абсолютное (а мы даже не можем помыслить Его не абсолютным), тварь как нечто отличное от Бога существовать не может, будучи полным ничто. Если же тварь существует как нечто отличное от Бога, о чем столь же непререкаемо говорит наш внутренний голос, то Бог не абсолютен, а ограничен создаваемой Им тварью. Далее. — Если Бог абсолютен, а все — в том числе и так называемое тварное — Бог, Бог не может быть абсолютным, ибо тогда Он изменяется и развивается. Если тварь — ничто, ее во-

обще совсем нет и не должно появляться даже мысли о ней. Если же она — нечто, от Бога отличное, тем самым она и независима от Бога, существуя в себе и чрез себя, как самобытие, а тварность ее ничем обоснована быть не может. Но раз тварь — самобытие, она должна быть абсолютным бытием, т.е. Богом (ибо Бог один), а как тварь должна не быть или быть "ничто". Иначе говоря, если тварь есть нечто, а все, что есть, есть Бог, тварь не может быть тварью. Тварь не тварь, если она тварь; а Абсолютное на абсолютно, если Оно абсолютно. Может быть ты, читатель, в негодовании или отчаянии воскликнешь: "Вот печальный плод наших размышлений! — Пришли мы к бессмысленному нагромождению слов и непреодолимому противоречию!". Не негодуй и не отчаивайся. — Мы лишь прикоснулись к границе Божественного мрака, светом своим потемняющего всяческий свет. И не чувствуешь ли ты, как благоговейно замирает сердце твое, уста которого скованы несказуемым молчанием? Не видишь ли ты, как много и возвышенно ты ведаешь своим неведением, какая радость наполняет тебя, приближающегося к источной тайне Бога и Его твари, столь же непостижимой, как превозвышеннейшая тайна Триединства? Воистину, если не чувствуешь и не видишь ты этого, ты очень упрям, горделив и туп, и много еще надо тебе молиться. Однако не отчаивайся и тут, ибо придет черед и твоему разумению, ведомый Всеблагому.

Конечно, не постичь нам нашим жалким умишком превышающего всяческий ум. И лучше всего было бы молчать или песнословить от преизбыточествующего сердца. Однако заметим, что прежде всего надо нам навсегда отбросить зловонную ветошь лженаучных различений и не прибегать к таким смертоносным словам, как теизм и пантеизм. — Божество абсолютно, будучи Всеединством и постигаясь нами, как таковое. Но в полноте нашего опыта Оно абсолютно только при том условии, если как-то существует, не ограничивая Его абсолютности, *в каком-то* смысле отличное от Него нечто. А это "нечто" для того, чтобы не ограничивать Бога и чтобы, будучи отличным от Него, как-то противостоять Ему, должно не быть самобытием или нечто, т.е. в отличности своей быть совершенным ничто, ибо, если оно хотя бы малейшая самобытийственная точка, оно уже не отлично от Бога или — Его ограничивает. "Иное" мо-

жет существовать только как созидающее и созидаемое Божество, и в тварной отличности своей "ничто". Но самосозидание Божества не может быть самосозиданием, как раскрытием Божественной Полноты. Самотворение Бога, для того, чтобы быть таковым, должно быть Его вольным самоопределением, т.е. самоограничением и самооконечиванием Абсолюта, ибо только при этом условии Богоявление отлично от Богобытия. И вот это-то Богоявление, а лучше сказать — Богостановление и есть творение конечного и относительного нечто, сущего только самоопределившим Себя Богом и в Боге, а с отшествием Бога прекращающегося в своем условном бытии.

Как иное качественно, это нечто — ничто, и все же оно не ничто, а, будучи тожественным Богу и отражая в себе Бога, численно или сущностно от Бога отлично.

Итак все благое, истинное, образованное и сущее — Богоявление, т.е. Бог, видимо являющий Себя невидимого в невидимой твари Своей. А следовательно, и всякая наша мысль, всякое чувство, желание или действие наше не что иное, как Бог, и кроме Бога ничего в них узреть мы не можем. Пойми поэтому, человек, как превознесен ты и с каким благоговением должен относиться к тому, что ошибочно считаешь твоим; пойми, как должен ты беречь ниспосланный тебе дар и с какою осмотрительностью обязан относиться к подобным тебе, памятуя слово Евангельской Истины: "Не судите!" Божественно стремление наше ко благу, т.е. любовь, но, если мы правы в своих выводах (а ведь мы их тщательно и не торопясь проверили), то Божественны и наш гнев, и наша зависть, и наша ненависть, не только наше блаженствование, а и наше страдание. Иначе Бог не всеединство и существует какое-то другое злое божество, что предполагать и нечестиво и нелепо. "Но, значит, скажешь ты, мой читатель, Божественно и мое раскаяние, т.е. мое самоосуждение, связанное со страданием, стыдом и гневом? А каким образом возможно, чтобы Бог осуждал Себя самого? Если Он осуждает Себя, Он ошибается и, следовательно, не может уже признан быть Богом, т.е. Существом Совершеннейшим. Или и это надо отнести в область непостижимого мрака, охраняемого серафимом с пылающим мечом, на коем начертано: — Совпадение противоречий? — Неужели же Бог становится виноватым перед самим Со-

бою, не будучи таковым и не нарушая тем Своего совершенства? Но в таком случае какая цена всем нашим рассуждениям о Божьем совершенстве?“ Отвечу. — Отрицательное богословие — великая наука и лучший путь к сверхъумному постижению сверхъумного Божества. Отрицая Бога, мы лучше и возвышеннее всего Его утверждаем, почему, как подозреваю я, и существуют в нашем мире разъединения и видимой борьбы безбожники. Однако отрицание не должно быть только ленивым отрицанием уст, и для того, чтобы произнести его, необходимо не меньше, а даже больше оснований, чем для утверждения, ибо вместе с тем оно — возвышеннейшее утверждение. Подумай хорошенько: что собственно высказываешь ты, отрицая. Например, говоришь ты: “Бог не есть благо“. Что хочешь ты сказать этим? — Очевидно, зная или ощущая (хотя бы и несовершенно), что такое благо, ты хочешь сказать, что Бог не это знаемое или ощущаемое тобою благо. Но ведь не даром же говорил ты: “Бог не есть благо“, а не “Бог не есть червяк“ или: “Бог не есть зло“ или что-нибудь подобное! Вероятно, хотел ты высказать такую мысль: — “Бог не есть благо в том смысле, в каком я понимаю и ощущаю благо, но все-таки и ощущаемое мною благо — Божественно и Бог источник его; и в каком-то превышающем мое разумение смысле Он благо, которое, может быть, лучше назвать не-благом или сверх-благом“. — И если такова была твоя мысль, она не только истинна, но и должна была наполнить сердце твое несказуемым ликованием, а из уст твоих исторгнуть восклицание: “Господи, как велик Ты и прекрасен в Твоей непостижимости!“ Ибо, дорогой мой, радость в Боге верная примета истины. Итак для всякого истинного отрицания необходимо глубокое внутреннее основание, которое и заключается в постигаемом как-то нами единстве противоречий. Благодаря этому и можем мы говорить о Боге: “ Бог не есть благо“ и “Бог есть благо“ или: “Бог есть Всеединство“ и “Бог не есть Всеединство“. Но заметь, что, утверждая например Бога, как Всеединство, и в то же самое время, как Творца, мы, будучи не в состоянии понять умом согласие этих двух противоречивых утверждений, все-таки сознаем необходимость каждого их них и даже как-то ощущаем их единство. Представить же, помыслить и ощутить единство в Боге совершенства и самоосуж-

дения мы не можем. Так чтится Бог мудрым неведением. Напротив, допускать в Боге самоосуждение кажется нам и нечестивым и нелепым; нелепым потому, что самоосуждения и вообще существовать не может. Действительно, разве даже я, грешный и изменчивый человек, *сам* себя осуждаю? Самоосуждение только слово, и слово неудачное и ясно не выражающее сокрытой под ним мысли. — Я осуждаю дурной мой поступок, но осуждаю его некою Высшею Мерою, а не мною самим. В моем самоосуждении всегда основосуществует некоторое понятие о том, *как бы* должен я был поступить и *чего* я не сделал. И если ты проницательнее всмотришься в себя, ты увидишь, что всегда в сознании твоем сияеет Высшая Мера, и услышишь в душе своей могущественный голос Истины, о котором так хорошо говорил языческий мудрец Сократ и которого не заглушить никакими свистульками учености. И еще укажу я тебе на одну причину того, почему нельзя допускать в Боге самоосуждения. — Прислушайся получше к голосу своей совести! Разве ты Бога осуждаешь? Нет, ты осуждаешь не Бога, а себя самого (хотя, как сказали мы, осуждаешь и не сам), и осуждаешь в себе оскорбителя Бога. Не будь же лукавым и не сваливай вины своей на Бога, как поступил наш прародитель, а, вернее — мы в нем поступаем; не будь нечестивым и не пятнай злом ризы Всеблагого, не называй грешником искупившего тебя Всеправедного!

Посмотри, как красиво все мысли наши стремятся к одному центру, точно обращаясь вокруг Бога совершеннейшим круговым движением! В самоосуждении моем снова открываются мне Бог и тварь. Вижу я в нем Бога, нелицеприятно произносящего суд Свой; вижу и себя, в моем грехе и в моей вине от Него безмерно отличного. Вместе с прародителем нашим вкушаем мы с древа познания добра и зла, но милостью Искупителя нашего вкушаем во благовременьи и не на смерть, а на жизнь, т.е. на жизнь чрез смерть. Во зле нашем понятнее и ощутимие нам наша свобода (ибо не чувствовали бы мы за собой вины, если бы не были свободны) и некое отличное бытие нашей сущности (ибо Бог Себя осуждать не может). А познав самобытие свое во зле, начинаем мы узревать его и во благе, так как, очевидно, и творимое Богом в нас, творимых Им, благо творимо Им не без нашего соучастия. Всмотрись в это ве-

личайшее чудо. — Из познания зла рождается познание блага, и премудрость Божия сам грех наш вольный соделавает путем нашего спасения! Хочет Бог нашего спасения и может спасти нас иначе. Но мы сами пытаемся убежать от Него и пойти своею дорогою. На самом же деле попадаем в сети великой хитрости Божьей и кружными путями к Богу движемся. Великий созерцатель Ришар из Св. Виктора описывает нам обожение человеческой души, и весьма полезно для нас вникнуть в его описание. — Душа, по словам названного учителя, отлична от Бога и всегда остается от Него отличною. Охваченная огнем Божественной Любви, она начинает плавиться и таять и становится, наконец, жидкою, как бы расплавленным железом, которое очищено огнем от всякой ржавчины греха. Жидкость же, как тебе известно, своею фомою не обладает, но всегда содержится формою иного тела. Поэтому, став жидкою, душа теряет свою определенность и ограниченность и течет в поисках новой формы. А так как плавилась душа в Боге, она, не утрачивая своей сущностной отличности, сплавляется воедино с Богом и переливается в форму Божественности. И слившись с Богом, вместе с Ним истекая и не источаясь, душа живет и волит, как Бог, или — Бог в ней живет и волит. С Богом же и в Боге обездушивает и обезбоживает себя душа, вновь приемля уже обожаемое человечество, и переливается в "форму смирения Христова", со Христом облачаясь в зрак рабий. Однако тайна эта велика и нуждается в особом и тщательном умозрении.

Всякое движение души есть Бог, но так, что во всяком движении души-Бога есть и нечто мое, от Бога отличное, чаще всего Богом осуждаемое и, однако, Бога не ограничивающее. Это нечто и есть тварное ничто. В Божестве-Всеединстве есть Божество-Противостояние твари-ничто. Богу-Всеединству ничто не противостоит или Ему противостоит совершенное ничто. Но дивным и невыразимым образом в этом несуществующем ничто Бог, не переставая быть Всеединством, проявляет или становит Себя путем излияния Себя в ничто, которое тем самым созидается или творится Богом, как нечто, отрицающее Его и не перестающее быть ничто. Тебе, читатель, трудно помыслить это. Мысли тогда так, как ты привык, т.е. различая Бога-Творца от Бога-Вседержителя и не противоборствуя злым чарам времени, а

потом превозмогай различия и время умным созерцанием. Подумаем о самом действии творения Божьего, — Непостижимым образом Невидимый стал видим, т.е. ограничил Себя, но не в Себе самом безграничном, а в сотворенной Им твари, которая была только образом или отражением Его, ничем своим не обладающим и все-таки от Бога отличным, ибо отражался Он не в Себе (в себе самом ничто не отражается, а если даже Бог в Себе и отражается, то в своей бесконечности), но в чем-то. При этом самоограничение Бога, Его самотражение и сотворение Им для Себя живого зеркальца не разное, но — одно и то же действие. Подумав о творении, посмотрим на сотворенное живое зеркальце. Нам видно станет, как блестит оно и копошится, точно само по себе. И глубина его бездонна, а из глубины нам благостно усмехается Бог, только ставший маленьким, как мало в зрачке твоем отражение солнца. И ничего не найдем мы в зеркальце нашем, кроме Бога, никак самого зеркальца не увидим, а увидим в нем лишь им отражаемое, ибо и отражает-то оно только потому, что смотрится в него Бог-Вседержитель. Но зеркальце наше особое: оно — зеркальце живое и вечно копошится и поблескивает, все по-новому Божество нам показывая. Вот нам с тобой и кажется, что поблескивает зеркальце по собственной своей воле, радуясь и вертясь в лучах Божьего сияния. На самом же деле всякое движение зеркальца только потому и существует, что двигает его Бог, прибавляя ему все новые радости и все по новому в нем Себя отражая. Не думай, пожалуйста, будто Бог сотворил зеркальце, а потом предоставил ему двигаться так, как оно захочет, оставаясь лишь опорой его. Если бы случилось так, оно бы совсем не двигалось, а стояло бы на месте. Бог поддерживает и его и его движения, т.е. все время творит, ибо Бог-Вседержитель от Бога-Творца ничем не отличается. А если ты спросишь: “Как же недвижный движется?“, я отвечу тебе: “Так же, как двигался Он создавая тварь-зеркальце. Ведь тогда Он двигался, хотя и не покидая Своей недвижимости. А возможно это для Него потому, что Он выше времени и все времена в Себе вмещает“. Но, с другой стороны, правильно, что всякое изменение и движение, как и всякое разъединение должны быть отнесены на долю тварного и конечного, в коем Бесконечное не вместимо. Это тварное и движется, движет-

ся самым действительным образом, сразу и вместе не вмещая даже вместимой им доли Бесконечного, почему смело мы можем сказать, что Бог не недвижен, а не движен или, что Он и движется и стоит, движением Своим создавая движение тварное. Бог, как говорит Эриугена, — "Движение стойкое и стояние подвижное", ибо, научает нас св.Августин, Он — "простая многосложность и многосложная простота". А отсюда ясно, что движение тварное не может быть иным, чем движение Божье, хотя оно от Божьего и отлично. Тварное движение, не может направиться в сторону от Бога, ибо вне Бога и рядом с Ним ничего нет. Оно не может уклониться от Божьего или направиться против Бога ибо уклоняться ему некуда, а Бог от Себя Самого не уклоняется и против Себя не движется. Но тварное движение, как тварное, не может вместить полноты Божьего и слиться воедино со стоянием, т.е. не может стать оно движением стойким и стоянием подвижным, или самим Богом.

Как постичь зло, нами ощущаемое и все-таки быть не могущее, ибо нет иного Бога, а единый Бог всеблаг? Со времен грехопадения путь нашего Богопознания лежит чрез познание зла и, только препобедив мыслью и делом зло, приблизимся мы к познанию и жизни в Боге непознаваемом. Где же искать зло, как не там, где оно зародилось? А зародилось и зарождается оно в недрах бытия, т.е. в тварной душе моей. Ибо моя душа, как и твоя, не только моя, а вместе с тем и наша общая и душа всего человечества и всего мира. Она, будучи моим центром, вмещает в себя центры бесчисленного множества сфер и сама совпадает с бесчисленным множеством центров иных сфер во всеедином умопостигаемом центре всяческого.

Во зле или грехе, ибо в душе моей зло всегда грех, замечаем мы как бы две стороны: зло-вину и зло-страдание. А зло-страдание связано со злом-виною тем, что страдание, как чувствуем мы сами, есть кара за зло-вину и искупление вины. Обе стороны зла внутренно едины в нашей тварной душе, а потому остерегись слишком отделять их друг от друга и ни на мгновение не забывай о их единстве. Мы уже говорили о том, что зло не может быть особою силою и особым бытием, ибо тогда пришлось бы нам подружиться с манихеями. Называют еще зло немощью или

болезнью. Но, поскольку немощь рассматривают, как особую силу, называющие зло этим именем дружат с манихеями; поскольку же немощь есть не-мощь, т.е. недостаток мощи, мы еще к ней вернемся, а пока поверь мне на слово, что, отложив этот вопрос, мы не повредим нашему делу. Обратимся же к изобличенным уже двум сторонам зла. О первой, т.е. о зле-вине, мы с тобой говорили рассуждая о раскаянии. Зла-вины в Боге быть не может, ибо не виноват перед Собой и не осуждает Себя Совершеннейший. Надлежит различать в нашем самоосуждении, которое ведь и есть сознание своей вины, — осуждающего, осуждаемого и осуждаемое. Осуждает, как мы уже знаем, сам Бог, а с Ним соосуждаю и я, но не как еще новый какой-то судия: нет судии, кроме Бога, а как сосуществующий с Богом. Поскольку я с Богом, постольку я и осуждаю и — постольку во мне осуждает Бог. Осуждает Бог (а с Богом и я) не Бога, а меня самого, как во зле-вине от Бога отличного. Но что такое осуждаемое? Как будто осуждает Бог меня за мое действие, т.е. и меня и мое действие. Но это толкование выведет нас на ложный путь. Ведь мы уже согласились с тобой, что всякое мое действие на самом деле не мое, а Божье. А, следовательно, если допустим мы, что Бог осуждает и мое действие, мы принуждены будем признать, что Бог Сам Себя осуждает. Остается один выход — признать, что осуждаемый и осуждаемое совпадают. Но и этот выход из леса заблуждений нас с тобою не выведет. — Осуждаемое не то, что осуждаемый. Осуждаемый осуждаем *за* осуждаемое, и, не существуй осуждаемое, он не был бы и виноват таким образом Бог осуждает меня за какое-то мое соучастие в Его действии.

Всякое действие, все равно — мое или не мое, теофания, т.е. явление Бога в созидании и действии. Но во всяком действии есть и нечто тварное, какая-то относительность, ограниченность и косность творимого, ибо, не будь этой косности или не существуй тварь, теофании бы не было, т.е. Бог оставался бы всецело и навсегда непостижимым, а нас бы с тобой совсем не было. Поскольку совершенное мною действие, в котором усматриваю я под водительством Бога *мою* вину, существует, оно только теофания; я же причастен этой теофании, т.е. соучаствую в ней, только как не совершающий ее, хотя вместе с Богом и действую-

щий. Равным образом и то действие, в котором и которым я осуждаю первое, как мою вину, тоже всецело Божественно и такая же теофания. Не я себя осуждаю, а Бог меня осуждает; я же лишь невыразимым образом причастен этому Божьему действию. Следовательно — и ты должен признать это — в моем самоосуждении Бог противопоставляет Себя Себе самому. Остерегись торопиться! Здесь сокрыто величайшее искушение и слышится шипение змия, соблазнившего наших праотцев и нас в них и с ними! Не даром этому искушению поддались столь глубокомысленные философы, как Яков Беме и Фридрих Шеллинг. Жало же змия, которое должны мы у него, дорогой мой читатель, вырвать, — есть желание усмотреть начало внутренней борьбы в самом Боге и признать Бога за источное единство добра и зла. Нам с тобою после всего передуманного, собственно говоря, и не надо бы опровергать подобное нечестивое мнение. Мы ведь знаем, что во Христе нет ни капельки зла, а что весь Он — одна бесконечная благость Божья. Но в научение другим укажем мы на внутреннее разложение и самоуничтожение помянутого нечестия. — Признает оно зло за бытие, конечно, отличая его от добра. Но если зло и добро в Боге одно и то же, то зла, как такового, уже нет, так же, как нет и добра: и зло и добро оказываются лишь покровами подлинного, а подлинное — их непонятное единство. А такое единство предположить мы должны, ибо иначе Бог не прост и не совершенен. Но если так, то зло только кажется отличным от добра, а на самом деле от него не отлично и уж вовсе не может быть какою-то особою стихиею. То же самое придется сказать и о добре. Но тогда выходит, что познавший зло как отличное от добра бытие, потерял умение отличать добро от зла, а добра больше не видит, т.е. не видит источающего благо лика Божьего. Он, может быть, хотел (и наверное, он этого хотел) выбросить из себя зло, т.е. вину свою, и стать подобным Богу или даже самим Богом, но, принимая зло за бытие и отожествляя себя с Богом, т.е. пытаясь стать Богом, он забыл о безмерном своем от Бога отличии и надмился. Признавая Божье своим, он оказался вором, хитителем чужого, а указывая на зло, будто бы вне его сущее, стал сваливать вину свою на Бога, который зла не творил, и на Денницу, который зла из себя не выбрасывал, но сгорает в косном сво-

ем надмении. Видишь, как лукавы мы и хитры и какими умствованиями хотим оправдать себя! Если же сказанное тебе сейчас неясно, вспомни о том, что говорили мы, рассуждая об отрицательном познании Бога.

В моем самоосуждении Бог Себя Себе саму противопоставляет. Однако противопоставляет Себя Себе самому не Бог в непостижимой сущности Своей, ибо в ней Он — чуждое различению единство, но Бог проявляющийся в твари. Поэтому правильнее будет сказать, что в моем самоосуждении одна теофания противопоставляет себя другой, большая меньшей, знаменующая полноту Божества менее полной. "*Знаменующая* полноту Божества", говорю я, а не: "полнота Божества", потому что полнота Божества в тварном не вместима и совсем не постижима, всякая же теофания, как бы совершенна она ни была, лишь участненное приятие тварью Божественного, хотя само Божественное не участняется, не уменьшается и не увеличивается. Однако одна тварь более усовершена, другая менее, и в одной теофания полнее, в другой участненнее; да даже и в каждой отдельной твари узреваем мы теофвнии разной полноты. — Не забудь: узреваем *теофании*, не — тварное, ибо тварного мы совсем не узреваем! — Так в каждой твари и во всем мире раскрывается нам великое множество теофаний, расположенных в дивном восходящем порядке. Весь мир и каждый из нас и есть та лествица, виденная отцом нашим Иаковом, которая ведет с земли на небо и по которой нисходят и восходят ангелы Божии, знаменующие Божественное в теофаниях. И теперь ты, я думаю, усматриваешь, как ясно и красиво сам собою разрешается смущавший нас вопрос. — В моем самоосуждении совершается противопоставление низшей теофании высшей и более полной: причем нисколько не порочим мы этим противопоставлением Божественного в низшей теофании, ибо она неполна не по вине Бога, который всегда и везде и во всякой Своей теофании весь, а осуждаем себя самих за то, что неполно Бога восприняли, хотя и могли воспринять Его полнее: так, как указывает нам высшая теофания. Ведь осуждение не может относиться к самой теофании; тогда бы оно было осуждением Бога. И точно так же не может оно быть хулой на Бога за Его нежелание или бессилие появиться: Бог хочет, чтобы ты всецело приял Его и не являет

Себя больше потому, что сам ты больше Его приять не хочешь. Не стремись свалить вину свою на Бога, не повторяй греха нашего прародителя и не лукавь! Сознайся, что в неполноте Богоявления виноват ты сам и виноват тем, что недостаточно стремился к Богу, а был косен и ленив. Но не думай также, будто ты боролся с Богом, хотел Его не принимать или хотел чего-то иного. Ты же знаешь, что хотеть иного, чем Бог, нельзя, ибо кроме Бога ничего нет, и что нельзя противиться Богу, ибо хотение твое есть хотение не твое, но Божье, а Бог Себе Самому не противится. Ты хотел принимать Бога и, поскольку ты хотел этого, т.е. Он в тебе и с тобою этого хотел, ты Его и принимал, т.е. — Он был в тебе, или ты был его теофанией. Если бы ты не хотел Его, и Он бы не хотел, а тебя бы совсем не было и Он пребывал бы в Своей всеблаженной непостижимости. Но ты недостаточно хотел, т.е. не — "хотел не хотеть" и не — " хотел чего-либо иного", а просто — *не* хотел или мало хотел, почему теофания и была неполною. И в том-то и вина твоя, что из-за тебя, из-за малости твоего хотения недостаточно проявился Бог. И не раб ли ты лукавый, когда говоришь, будто зло помешало тебе хотеть и действовать (точно что-нибудь может помешать Богу; не раб ли ты ленивый, когда недостаточно ты хотел и недостаточно любил Бога твоего? А предостерегаю я тебя от смешения нехотения или недостаточного хотения с хотением не хотеть для того, чтобы не дружил ты с обманывающими себя буддистами, которые думают, будто хотят не хотеть, хотя на самом деле хотя Покоя или истинного хотения Божьего, ибо Божье движение есть бесконечный покой.

Полагаю, не надо нам много говорить о том, что наша вина, т.е. не-хотение или недостаточное хотение, и есть та самая немощь, в которой многие видят самое суть греха и видят правильно, если только не считают немощь за особую силу, потому что тогда они заражены ядом манихейским. Однако тебе, вероятно, очень трудно помыслить немощь так, как ее мыслить надлежит. Все мы вечно движемся и стремимся и не умеем представлять себе "косность", считая ее за *силу* косности. Даже помышляя о своей виновности, мы непременно обвиняем себя в каком-то действии и даже само бездействие считаем видом действия. Поэтому-то, когда хотим мы представить себе свободу воли, мы ду-

маем, будто она заключается в свободе выбора между, по меньшей мере, двумя целями движения. Но может ли быть это? — Ни в коем случае! Если бы свобода воли, наилучше всего отражающая Бога, была свободой выбора, было бы не одно Божье движенье, а много движений, и мир бы рассыпался в борьбе. Если есть свобода выбора, то Бог не свободен, ибо: какое же движение может Он выбрать, кроме Себя самого? Зачем же унижаешь ты себя, уничтожая в себе подобие и обаз Божий? Но, может быть, ты скажешь: "Бог непостижим, и мы говорим не о Боге, а о человеке". Хорошо, не стану спорить с тобой, чтобы не повторять сказанного, которого ты, очевидно, не понял, почему и советую тебе, еще раз перечитать прочитанное. Я лучше спрошу тебя: — "Неужели, по-твоему, не свободны ангелы, которые не могут уже пасть, т.е. избрать другое направление движения? А вместе с ними неужели не свободны спасенные и в Боге покоящиеся? Да и сам ты, дорогой мой, неужели ты, стремясь к единению с Богом, стремишься к рабству и настолько опостылела тебе свобода, что хочешь ты отказаться от лучшего дара Божьего? Помни, милый, что Бог зовет к Себе не рабов, а сыновей: а ты вот хочешь быть рабом, ленивым, ибо ждешь не дождешься, когда наступит время, когда Бог все за тебя будет делать сам, и лукавым, ибо выдумываешь какую-то ложную свободу, сваливая вину свою на соблазняющую тебя будто бы иную цель. Друг мой, пойми, в чем источник беды твоей, и с корнем вырви из сердца своего вероломную леность! Устремимся вместе к Богу всемогущему и поможем друг другу в труде и борении, ибо и я, дерзающий учить тебя, долго, как говорит св. Августин, жил в Вавилоне и все еще блуждаю по окраинам его!

Свобода воли не свобода выбора. Раз есть выбор, должны быть два, по меньшей мере, предмета вожделения, и должны они быть в моем сознании. А если они в каком бы то ни было отношении *суть*, они причастны Богу, высшему и единственному Бытию, и суть в меру своего к Нему причастия. Иначе говоря, они должны быть Богом, так как, если они оба или один из них не Бог, рядом с Богом есть иное начало. Если это иное начало самобытно, Бог не абсолютен; если же оно не самобытно, а творение Божье, скажи: — Каким образом Бог мог создать что-то Ему противостоя-

щее и еще соблазнять им другое Свое же творение? — Если ты скажешь, что иное создано не Богом, а тварью, я опять спрошу тебя: — Каким образом тварь, которая действует только в Боге, с Богом и Богом, может создать что-либо Богу противостоящее? Тварь из ничего творить не может, и в ней творит только сам Бог. — Попробуй предположить, что тварь ничего не создает, а только думает, что создает. Ты и сам без труда опровергнешь свое предположение. Действительно, поскольку что-либо познается, оно уже существует и есть Бог. Таким образом предмета вожделения или цели вне Бога быть не может, как не может вне Бога быть и никакого движения. А если так, то свобода выбора целей возможна лишь в Боге. Но Бог — совершеннейшее Единство, и в Нем все движения и цели — одно, что не исключает их многообразия. А, значит, если человек и стремится по-видимому к разным целям, по существу он всегда стремится к одной и той же и только по недомыслию считает азличным едино-различное, которое и есть подлинно одно и единое. Во всяком случае, движения человеческого духа не могут отрицать друг друга, но все сливаются в согласованном созвучии. Потому-то, как научают нас святые и мудрецы, обладание одною добродетелью есть уже обладание царственным единством всех добродетелей и нельзя обладать им, не обладая каждою из них, как нельзя обладать одною, не обладая всеми. Из всего этого следует, что свобода воли не есть свобода выбора, а нечто иное, свобода же выбора единою волей разных целей не более, как самообман. И опять нам не остается иного выхода, кроме провозглашения истинного учения. — Мы недостаточно стремимся к Богу и в этой недостаточности чувствуем свою вину. Мы виноваты в том, что свободно и разумно (а лучше сказать — безумно), не раскрываем всей полноты безмерного нашего могущества, что не холодны мы и не горячи. А помнишь, что обещано тому, кто не холоден и не горяч, но тепл? "Изблюю тебя из уст моих", говорит Господь. Вот что обещано.

Но *почему* созданная Богом свободная воля недостаточно стремится? *Почему* она недостаточно любит или хочет? Не отвечай: — потому, что недостаточно разумеет, — ибо тогда придется тебе снова отвечать на подобный же вопрос: — почему она недостаточно разумеет? — и окажешься ты не в

лучшем, чем прежде, положении. К тому же такой ответ заставил бы нас допускать в первичном творении Божьем и лучшем образе Всеединого отсутствие единства и какое-то различие воли и разума, чего да не будет! Первобытие твари не воля, как свобода выбора, и не воля, отвлеченная от разума, и не разум, отвлеченный от воли; оно — источное единство воли и разума. И в этом нсточном единстве бытия, разума и воли, столь красиво отражающем Троицу, не можем мы и помыслить какую-либо обусловленность: оно, подобно Богу Всесвободному, само себя определяет, свободное, как ничем, никем и даже Богом не обусловленное, необходимое, как живущее собою самим. Первоисточное влечение самоосновно и самообусловлено, и в этом великая краса его. "Почему я люблю", спрашивал св. Бернард Клервосский, и отвечал он себе самому: "Люблю потому, что люблю". Вот самый лучший и самый благочестивый ответ! — Почему стремится свободно-разумное "я"? — Да потому, что стремится, или, если хочешь, потому, что оно образ Божий, а Бог стремится и стоит не "почему" и не "для чего". — Нелеп вопрос: — Почему "я" стремится? — как нелеп и другой: — Почему оно существует? — Но не столь же ли нелепым будет и третий: — Почему "я" *недостаточно* стремится? — Если недостаток стремления есть вина, а мы хорошо знаем это, он должен быть свободным (с рабов Бог ответа не спрашивает), свободен же он только тогда, когда он самоосновен или безосновен.

Неизреченное и непостижимое Божество есть "движение стойкое и стояние подвижное". Бог как бы *бесконечно* быстрое замкнутое в себе самом, т.е. круговое, движение, которое по причине бесконечной быстроты своей есть в то же самое время полный, истинный и живой покой. Соделавая Себя постижимым, т.е. творя Себя как теофанию в творимом им относительном, Бог как бы развертывает, развивает Себя в Божественно-тварные обнаружения. Поэтому все тварное есть подобное Богу движение Богом, в Боге и к Богу, но движение относительное, т.е. не бесконечно быстрое и, следовательно, не сверхвременное, а временное. В тварном становит Себя Бог, но становит не в полноте Своей, относительным не вместимой, не в сверхвременности и сверхпространственности Своей, а во временной и пространственной внеположности всего Им творимого, мо-

гущего вместить Божество даже участненно лишь развернув Его бесконечное многообразие в пространстве и времени. “Времена наши будут, когда их не будет“, говорит святой отец наш Августин. Он как бы говорит: — Когда небеса совьются в свиток, а время прекратится, когда и пространство и время соберутся в одну умопостигаемую точку, тогда “будет Бог всяческим во всяческом“, т.е. достигнута будет всеединою тварью возможная для нее полнота теофании. — Для сверхбытийного же Бытия Божьего это уже есть и всегда было. Как возможно такое обожение твари, мы не знаем, но мы знаем, что оно будет. Бог Всемогущий может обожить нас, ибо мог Он, бесконечный, стать конечным и слабым человеком во Христе, не теряя Своей Божественности. Относительное бытие вселенной не что иное, как созидаемое Богом и только Богом движение в Него и в Нем всех свободных “я“, различествующих друг от друга по быстроте своего движения, т.е. по степени свободно-разумного приобщения их к движению Божьему, и составляющих тем дивное песнословие Творцу всяческого. Взгляни, как премудро устроено все в прекрасном создании Божьем! — Неполна бы была теофания и не звучала бы многоголосая гармония бесчисленных движений в несвободном и неразумном всеединстве. В нем не отражался бы образ Божества непостижимого, а само оно, постижимое, казалось бы младенческой игрой Божественности. А если бы к тому обладало оно еще чувством и разумом, священная игра казалась бы нам злой и жестокою, почему и считают жестоким Всеблагого не постигающие в себе величайшего дара Его. Богоявление должно было стать всеединством свободно-разумной твари. А всеединство не может быть разумно-свободным, если Бог сотворил его вне Себя, как думают еретики, называющие Себя деистами и полагающие, будто слова Писания о том, что Бог “опочил от дел Своих“, надлежит понимать буквально. Послушайте вы, гордецы и еретики, и пораздумайте сами! Ведь тогда бы каждое созданное Богом “я“ было отделено от своего Творца непроницаемой завесою и могло развиваться лишь по закону своего созданного Богом естества. Оно бы быстро наткнулось на пределы своего познания и стало заниматься лженаукою, называемою “гносеологией“, а движение его было бы всецело обусловлено тем, что Творцом в него за-

ложено. Но Бог ничего не дал твари и дал ей бесконечное все, сотворив ее в Себе и Себя в ней, тварном ничто, отразив. И бесконечная цель стоит перед нами и никогда не перестанет она быть бесконечною. Мы ничто, но мы можем соединиться со всем, если только бросимся в объятия ждущего ответа на призыв Свой Отца. Мы уже с Ним и в Нем, "Им живем, и движемся, и есмы", поскольку есмы, движемся и живем. И не внешним законом живем мы — внешний закон сынам не положен, и не заложенным в нас нашим законом — ничего в нас нашего нет, а живем мы Богом Живым. Господи! Как прекрасен Ты, "огненных чинов Творец, и бесплотных сил хитрец, и небесных и наднебесных художник!" Господи, Боже мой, как прекрасен Ты и как прекрасны мы, маленькие и слабенькие детки Твои! Мы свободны и разумны и как свободно-разумные, чувствуем немощь свою, в которой и чрез которую Мудрость Твоя являет Твое Всемогущество. И вот, немощные, дерзаем мы обвинять Тебя в том, что, не дав нам ничего только нашего, все Сам совершая, Ты будто бы лишил нас свободы. И вот, как дети немысленные, умствуем мы о Тебе и думаем, будто, даровав нам все и нашу свободу-бытие, Ты сам Себя ограничил. А не знаем того, что Сын Твой низошел к нам, что теофания — тварь, а тварь-теофания.

Но вернемся, читатель мой, ко злу-страданию: давно мы его оставили и как будто совсем о нем позабыли. Мы исповедуем Бога Всеблагого и Всеблаженного. Но следует ли отсюда, что и страдание есть только мое или наше страдание, а Бог не страдает? — Нет, никоим образом не следует. — Бог сверхблажен и сверхблаженствует, и словечко "сверх" показывает, что не надлежит понимать блаженства Божьего в нашем, человеческом смысле, хотя источником нашего блаженства (если только оно существует) и является Божество. Мы же познаем блаженство, как устами Сократа сказал уже великий Платон, только по противопоставлению его страданию и в непременной связи с ним. Нет ни блаженства без страдания, ни страдания без блаженства: одно необходимо сопутствует другому. Но блаженство — несомненное бытие, и больше того — бытие в Боге, ибо ощущаю я блаженство не только как мое блаженствование, но и как блаженствование в бесконечном Блаженстве, к которому я всеми силами стремлюсь и в которое погружаюсь. Равным

образом и страдание не отсутствие или недостаток блаженства, а тоже несомненное бытие, как моя боль, мука и томление. Следовательно, и само по себе и по неразрывной связи с блаженством страдание есть Божество или теофания. Мы даже постигаем, как тем Блаженство Божие превышает наше, что Оно сразу и блаженство и страдание. Тебе, может быть, кажется это неубедительным. Тогда станем рассуждать иначе и всмотримся в сострадание. Сострадание, как и само слово показывает, то же самое страдание, отличное тем, что страдают двое. А решишься ли ты сказать, что не хочешь Божьего сострадания? Ты его не только хочешь, а ищешь и просишь. "Будьте, как дети", сказал Христос. И ты будь, как дитя,и жалуйся Богу на маленькие свои обиды и проси у Него сострадания и помощи. Ведь улыбаясь Он ждет: когда ты, малютка Его, к Нему обратишься. Мало того. — Ты ощущаешь и знаешь, что Бог сострадает тебе, елеем благостыни Своей врачуя раны твои. Если же не знаешь ты этого и не чувствуешь, Христос для тебя не умирал и не страдал и впадаешь ты в осужденную Святою Церковью ересь докетизма. Обратись же скорее ко кресту, взгляни на кровоточащие раны Распятого, прислушайся к Его стенаниям, посмотри, как и сейчас страдает Он в детках невинных, и тогда скажи — сострадает ли тебе Божество? Однако отличай сострадание от страдания, хотя и очень они похожи. — Всеблаженный, осуждая во мне и со мной *мою* вину, творит меня страдающего и ожидает в Себе и во мне Сына Своего сострадущего и скорбного. И только Сын страдает во мне всем моим страданием, как Сын страдая ограниченно и ограниченно блаженствуя, т.е. разъединяя Божественное единство страдания и наслаждения. Но, как Всеединый Бог, единый с Отцом Своим, Он всеедино страдает и блаженствует, блаженствует страдая и страдает блаженствуя. О том же, что такое Божье страдание, скажем мы дальше.

Итак человек создан Богом в единстве с Богом, во всяческом тожестве с Ним, кроме сущностного, и в непостижимой сущности своей. Мысль, чувства и воля человека должны были быть мыслью, чувством и волею Божества, а назначение или цель его — в полном сопутствии теофании в нем самом и в других "я". Зло или первородный грех Адама, а в нем и всех нас, т.е. и мой и твой, любезный чита-

тель, заключался в свободно-недостаточном, слабом или замедленном движении к Богу, с Богом и в Боге. А под движением здесь надлежит разуметь всеединую деятельность человеческого духа: и любовь или стремление, и познание, и блаженство-страдание в единстве с Богом и созданными Богом духами. Замедленность движения прежде всего была замедленностью или недостаточностью теофании, меньшею, чем надлежало, соединенностью с Богом и большею удаленностью от Него. Далее, замедленность движения была различием в быстроте движения между Богом и Его теофанией-тварью, как бы некою остановкою бесконечно-быстрого движения твари и началом временного бытия ее. Наконец, замедленность движения есть неполнота самой тварной жизни, недостаточность бытия твари, не отзывающейся на зов Творца ее. Таким образом — и я надеюсь, что в другой раз мы еще побеседуем с тобой об этом — произошло как бы расщепление Всеединства на Бога и тварь, однако расщепление, не нарушившее единства Божества и не создавшее полного отъединения твари, подобно тому как ранее Бытие Всеединое не уничтожало отличия твари от Бога и как не уничтожит Оно этого отличия и в грядущем преображении мира. Но не думай, будто грех наш нарушил волю Божества. — В отъединении от Бога познаем мы и Его Всеединого и Всеблагого, и наше ничтожество, и Его нопостижимость и наше Ему в непостижимости подобие. По вине нашей лениво и медленно, но верно и неизбежно движемся мы в Бога, выполняя свое назначение, и будем в движении, доколе не превозможем нашей косности и не будет Бог всяческим во всяческом, когда станет движение наше бесконечно-быстрым, т.е. совершенным покоем.

Недостаток стремления, немощь обнаруживает рядом со Всеединым Центром всяческого иные, тварные центры или "тварные я", которые не обладают полнотой единения с Богом и не опознают себя в Боге и друг друге, но думают, что опознают себя в себе самих. Отъединяется от Бога "я" и пытается утвердить себя в себе самом, что свойственно только Божеству, а не твари. И жалкое "я" даже не замечает, что и после падения своего существует только в Боге и Богом, что нет у него ничего своего и само оно — непостижимое ничто, мнящее себя нечто. Вот это-то возмнение

и есть первоисточная вина, носящая имя надмения или *гордыни.* И мы знаем с тобою, что гордыня должна быть только недостатком чего-то и что поскольку существует она, она — теофания. Действительно, что иное гордыня, как не самоуслаждающееся обладание своим? Посмотрим же, как она отражает Божественность. — Когда “я“ было в Боге, оно, отличаясь от Бога сущностно,во всем остальном было Богом. Оно не могло сказать: “Я — само!“, но должно было говорить: “Я — ничто, всего Бога вмещающее“. В Боге “я“ обладало всем потому что Бог все: всеми другими “я“ и самим Богом, — и всем наслаждалось. Но наслаждалось оно, повторяю, Богом. Божественно-тварным и собою, как Богом, т.е. *Богоуслаждалось,* а не *самоуслаждалось,* ибо не говорило: “Я само!“ Отъединилось “я“ от Бога и стало говорить:“Я само!“, хотя, как само, оно — пустышка, существуя лишь потому, что его поддерживает или творит Бог.И стало оно после этого наслаждаться всем для себя самого, т.е.стало *думать,* что наслаждается для себя самого, уподобившись дыромоляям. Я говорю “стало думать, что “и т.д. потому, что на самом деле его *самого* нет. Почему же тогда оно все-таки могло утверждать себя? — Потому, что и Бог Себя утверждает и противопоставляет Себя Своей твраи, а вместе с Ним и всякое “я“, “я“ истинное, утверждает себя, как тварную сущность или ничто, Богу и другим “я“ себя противопоставляя. Иначе, как мы уже говорили, “я“ не могло бы любить Бога, т.е. быть. “Я второе“ (назовем так тварное отъединенное “я“ в отличие от “я“ в Боге или “истинного я“, “первого я“) уже не Богоуслаждается, а самоуслаждается, т.е. не пускает или не хочет пустить наслаждения в “первое я“, всячески закрывая от него и от Бога жалкую наготу свою. Поэтому наслождение “второго я“ недостаточно сильно. Но оно и недостаточно полно. Не полно оно потому, что, отъединившись от Бога, недостаточно им обладает, а недостаточно обладая Богом, не может достаточно обладать и всеми другими “я“, которые едины с Ним только в Боге. Оно считает все своим. Однако, оно могло бы считать все своим, только став “первым я“, т.е. в Боге, и тогда для него свое было бы то же самое, что и чужое, вернее — для него не было бы ничего только своего или только чужого, а все — и свое, и чужое, и Божье. И забыло второе “я“ о неразрывной связи

наслаждения со страданием, не соединяет самоуслаждения с самозабвенным услождением собою Бога и других.

Ты, я думаю, теперь понимаешь, что в самоутверждении отражается великая тайна Божьей жизни и что недаром столь привлекательны безмерная гордыня и неодолимые чары павшего Денницы.Ты понимаешь,что обладание отражает обладание всем в Боге; только, как и самоутверждение, оно неполно. Наконец, понимаешь ты, что наслаждение гордеца лишь слабый отблеск пресветлого сияния Божьего Блаженства. Вина горделивого в том, что не всем он обладает, не себя, т.е. не истинное своё я, утверждает, не всем и мало, т.е. без страдания или услаждения собою Бога и дугих, наслаждается. Взгляни на жалкого гордеца, а заодновзгляни и на себя самого. Ведь он глуп, он глупый вор. Обладает он Божьими, благостно ему Богом всепрощающим неиспосылаемыми дарами, а думает, будто обладает своим. Он хищением постарался соделаться Богом, но вместо этого обнищал и не умеет обладать всем. Воистину, "чужое добро в прок не идет!" Самоуслаждаясь обладаемым, гордец хочет им обладать, не обладал бы, если бы не хотел, и не может обладать без хотения. А хочет он обладать всем, и потому хотение его становится безграничною и неутолимою жадностью, вечно ищущим, но никогда не насыщающимся вожделением. Желая обладать всем — он *жаден* ,желая услаждать всем только себя — он *скуп*. Не замечаешь ли ты уже и сам, как в темных волнах *жадности* и *скупости* колеблется отражаемый ими лик Божества? — Я в Божестве всем обладает и всем хочет обладать, уподобляясь в этом самому Богу, отличаясь же от "второго я" тем, что хотение обладания и само обладание для него одно и то же. Гордец скуп и стремится обладать всем только для себя. "Первое я" стремится к обладанию всем для себя, но действительно всем, т.е. оно хочет обладать еще и тем, что все и сам Бог обладают обладаемыми им дарами. Оно знает, что нельзя обладать Всеединством вне Всеединства и хотя бы в малейшем отъединении от Него, знает, что такое настоящее, полное обладание. А жалкое "второе я", конечно не может наслаждаться всем чрез самоотдачу, потому что оно не отдает себя Всеединству, а сжато в себе самом; всякая отдача другому чего бы там ни было кажется ему, попытавшемуся обокрасть Всеединство, лишением, потерею

и воровством. Оно не знает, что, отдай оно свое другим, желание его не уменьшится, а возрастет, наслаждение не умалится, а усилится и безгранично расширится. И рост наслаждения кажется ему отказом от него, рост единения через самоотвержение — смертью.

В Божественной жизни я стремилось к наслаждению Богом и другими "я", их собою услождая. Не зная границ и меры, ибо нет их в Боге, оно все изливалось во все, растекалось во Всеединстве, себя не теряя, но во всем себя находя. Всем оно наслаждалось, во всем пребывая и всем в себе обладая; и все оно услаждало, ибо все в нем пребывало и всяческое обладало им. Стремление наслаждаться всем было для него стремлением все услаждать: вбирание всего в себя — растечением во все. И это стремление к растечению, как основное стремление твари, осталось в нем даже после отъединения. Но оно не может быть растечением во все, потому что "второе я" утратило, отстав от Бога, необходимую для этого связь со всем. И неизбежным стало ограничение растечения пределами того, что осталось еще во "втором я" .Затем, в самом растечении осталось наслаждение им, но потускнело и померкло услаждение им других, потому что "второе я" относит все к себе, к своей отъединенности и самозамкнутости. Отделилась таким образом от наслаждения жертвенность и стала казаться бесполезным самоограничением, хотя на самом деле, как очевидно это всякому, она и есть истинное освобождение. Затем, растекаясь в узких границах "своего", "второе я" не в силах уже удержать своего единства(т.е.единства "второго я", единства мнимого), потому что в растечении может удержаться единство лишь во Всеединстве. И не думай, что скупец не расточителен: он так же расточает себя самого, как его сын будет расточать его богатства, а у скряги сын всегда расточитель. "Второе я" как бы распускает себя, снимает с себя путы — предается *распутству,* оно разлагает или разворачивает себя погружается в разврат. В стремлении всячески утвердить себя оно себя расщепляет, как ранее расщепило Всеединство, дробит свою относительную целость, уничтожает свое относительное единство, но — запомни это! — на пути к единству истинному. И такое самоуничтожение продолжается до бесконечности,

отражаясь во всяком наслаждении. Чем, скажи мне, отличается разврат от наслаждения, как не потерю целостности наслаждения, как не сосредоточением на частичках и минутках,расчастнением и раздроблением единого?

Но как низко и жалко падает человек! Трудно даже помыслить глубину его падения. “Второе я“ его думает только о себе и о своем наслаждении, а о других “я“ и думать не хочет. Оно стремится к наслаждению, забывает об услаждении. И в мире Божьем перестает оно видеть что-либо, кроме услаждаюшего его. Этим оно обездушивает мир, как бы убивает другие “я“ (почему дьявол в Писании и называется “человекоубийцею искони“) и смотрит на них, как на вещи, т.е.овеществляет их. Правда, смутно чувствует оно недостаточность наслаждения вещами и, на словах по крайней мере, предпочитает наслаждения духовные, стыдясь тела своего. Но, наслаждаясь духовным, духовного оно не ценит и всячески овеществляет его, на первое место поставляя свое чрево и горло, т.е. погружаясь в чревобесие или чревоугодие и горлобесие. Конечно, и в этом отражается жизнь Божественная. — Все должно услаждать человека, т.е. все должно быть и вещью, но — не только вещью, а и духом: от вещи надо отнять ее вещность, так, чтобы не мешала она. Ведь разгрызаешь ты скорлупу орешка, чтобы съесть ядрышко.

Так в отъединенности от Бога человек не утрачивает образа Божьего, хотя образ этот не тускнеет, а теофания по вине человека в должной мере не осуществляется. Но обрати внимание на то, что гордыня, жадность или скупость, распутство и чревоугодие или горлобесие не разное, а одно и то же, единое состояние многообразно проявляющегося духа и относительное единство в отъединении от Всеединства. Поэтому и греховное состояние духа объединяет, и, если бы не объединяло оно, его бы совсем не было, потому что тогда бы небыло бытия, которое есть единство и объединение. Так гордыня объединяет или стремится объединить все вокруг “я“, вместе с жадностью и скупостью собирая все обладаемое и услаждающее; распутство объдиняет то же обладаемое через растечение в нем “я“, само являясь только другою стороной скупости; горлобесие пытается создать единство наслаждения. Но проявляющая себя

столь многообразно воля ни в чем не проявляется с должною полнотою. Гордыня не полна потому, что не утверждает “я“ в Боге-Всеединстве и не сливается в единство с самоуничижением. Жадность, скупость и горлобесие не полны потому, что не движутся далее самоуслаждения, которое есть неполное наслаждение, и не слиты в единство со щедростью и самоотдачею. Распутство не полно потому, что не разливает “я“ во всем,ограничивает себя вещным и, не находя “я“ везде (ибо “*второго* я “везде и нет), этого “я“ не объединяет. Объединяя частично, все указанные нами грехи, внутренно единые, противоборствуют друг другу и разлагают свое единство, которое и должно быть разложено, чтобы обнаружилось единство “я первого“. Они разрушают скорлупу, облекающую ядрышко истинного единства. Гордыня ставит препоны распутству, всячески мешая растечению “я“, которое кажется ей — и справедливо кажется — разложением “второго я“, а распутство вечно борется со скупостью, расточая накопляемые ею богатства. В свой черед горлобесие, соединяясь с гордыней, обрушивается на распутство, которое в растечении своем приближается к пределам вещного, а, осилив и подчинив распутство, уязвляет гордыню. Все эти грехи несут смерть друг другу и, единые в существе своем, купными усилиями умерщвляют свое единство. И правильно поэтому называют их смертными грехами. Каждый из них, если бы мог он развернуть всю силу свою, пожрал бы прочие и самого себя и стал бы добродетелью, т.е. всеми добродетелями сразу или царственным их единством. Но ни один полноты не достигает, а все не согласуются друг с другом в ласковом и любовном борении, и то превозмогает один, то другой. И печально положение души или воли, воли неустроенной. Хочет она блаженствовать, не постигая, что истинное блаженство вместе с тем и страдание; и тоскует, мучается и томится, не постигая, что истинная мука и есть истинное блаженство, как не постигает, что пугающее ее разложение на самом деле созидание истинной жизни.

В Боге человек видел все другие “я“, весь мир, и, своим бытием, деятельностью и познанием все услаждая, безконечно всем наслаждаться. И не дивись этому, друг мой: в Боге все “я“ друг для друга прозрачны, в Нем все принадлежащее одному принадлежит всем, а принадлежащее всем

— каждому. В Боге благо другого, не переставая быть таковым, вместе с тем есть и мое благо и тем, что оно — благо другого, оно еще более услождает меня, как залог и среда единящей любви. Радуюсь я ему, как моему благу, а еще более — как благу другого, со мною единого, и благу Бога, самоотверженно одаряющих меня им. Отдавая себя Богу и другим, ничего себе не оставляя в отъединении от них, губя душу свою, я тем самым во всех пребываю и во всех нахожу себя, всеми и собой блаженствуя. Отъединяясь от Всеединства, я по-прежнему жажду блага других "я" и смутно влекусь к ним и в них. Но уже не сознаю я блага другого моим благом, ибо хочу, чтобы оно было моим и только моим Я овеществляю это благо, обездушиваю его; мысленно убивая в нем его "я". Не достигая стремлением моим единства, я уже не ощущаю в себе других "я", не признаю их и не знаю, что они — во мне, а я в них. Другие "я", как и Бог, стали для меня нивидимыми. Я их не вижу, а только смотрю на них сквозь мутное и маленькое окошечко построенной мною для себя кельи; не вижу их, а *завидую* им, не вижу — а *ненавижу*. Что значит, что завидую я им? — Это значит, что хочу я сделать их моим благом, в себе их не видя и мучаясь своим невидением. Что значит, что ненавижу я их? — Это значит, что не хочу я видеть в них что-либо от меня отличное и вскипаю желанием уничтожить их отличность от меня. Но примечаешь ли ты, что уничтожаю я только слепляемую мною и ими корочку вещности, а за корочкою этой и скрыто иное "я", со мною единое, на которое мне не за что гневаться? Если же ты примечаешь это, ты согласишься со мною, что зависть, ненависть и гнев тоже отражают сияющее Солнце Любви и ведут нас, во тьме ночной блуждающих, к Его свету бесконечному, в коем "праведник сияют, яко светила". И обрати внимание на силу слов. — Не сказано: "сияют светила праведные", но сказано: "праведники сияют, яко светила", потому, что светило одно — сам Бог, а все прочее лишь подобно Ему, светясь светом заимствованным.

Зависть и ненависть суть отражения Бога. Но они суть и вина моя, т.е. вина того, что недостаточно я завидую и недостаточно ненавижу. Не пугайся, читатель, слушая эти слова, ибо означают они только то, что недостаточно я люблю. Мы с тобою уже знаем, что все грехи мои — вина

немощи и что вместе с тем они — страдание мое или мука моя, добровольно избираемая мною кара, ибо нельзя избирать отъединенность так, чтобы она не была и мукою. Завидую я — и чувствую малость мою и бессилие достичь желаемого и тем оправдать мою гордыню, вечно ущербляемую красою других, у ног которых ползаю я, шипя, как гнусное пресмыкающееся. Завидуя и ненавидя, горю я в неутолимом огне сознания своего бессилия, поедаем червем ненасытимым. Не стремлюся я к светлому и блаженному страданию жертвенности, к самоотдаче и мучаюсь в себе самом, сам и мучитель и жертва. А должен-то я быть мучителем *всего,* все поглощая, и жертвою *всего,* всему отдаваясь. Взгляни, как прекрасен гнев и как великолепна мощная и темная ярость! Слышишь ли ты в громовых раскатах и потрясающем мир вое урагана голос тихого Божества? Гневайся свято; а свят твой гнев, как стремление твое в другие "я", как желание уничтожить их отличность и растворить их в твоем. Но немощен и слеп он, не постигая цели своей и не видя себя, как любовь. Ты, наверное, видел на старых картинках,как изображается гнев, а, если не видел, то посмотри. — Изображается, обыкновенно, женщина (потому, что по латыни гнев женского рода), которая стоит вся перекосившись и откинувшись назад. Зубы ее крепко сжаты, точно она хочет их истереть в порошок, голова закинута и глаза скошены. Руками же своими яростно разодрала она свою одежду и терзает грудь свою, точно хочет себя уничтожить. Да и не только на картинках впадающие в ярость люди бьют кулаком по стене или по столу, хотя этим и причиняют себе боль, рвут на себе волосы и грозят себе самим кулаками, а иногда и ударяют себя ими. Все это полно глубокого смысла. — Бессильный гнев - а гнев, как мы установили, всегда бессилен — обращается на самого себя и яростно себя самого уничтожает. Гневающееся "я" ярится на самого себя, терзает, рвет и уничтожает себя. Но ведь это — "я второе", которое и должно быть уничтожено для того, чтобы воскресло упрятанное им глубоко в землю души "я первое". И не благодетелен ли такой гнев, не есть ли он любовь к первому "я", а в нем и ко Всеединству? Поразмысли хорошенько об этом.

Яростный гнев угрожает душе смертью, но часто он — сама жизнь, душу воскресающая. Если не ослабеет его си-

ла, разрушит и сожжет он в своем пламени “второе я“, и темный огнь его станет чистым и светлым, но бесконечно мощным огнем поедающим, пыланием Всеединства. Где нет гнева, где изнемог он и затих, там ждет душу последний и самый тяжкий из смертных грехов — тоска, воистину грех смерти и тления. Тоска неизбежно овладевает отъединенной и разлагающейся душой, теряющей силы свои, погружающейся в косную недвижимость, ибо тоска и есть само разложение. Недвижимость — смерть души, а тоска — мука смертная, томление тление, невыносимое страдание души умирающей. Должно тосковать мукою смертною“ второе я“, для того, чтобы воскреснуть, как “я первое“. Однако, не думай, будто смерть не существует, хотя и нет у нее косы и не из костей она соделана (ибо и коса и кости тоже тлеют и умирают). Смерть не обман, а тоска смертная бытийна. И победить смерть можно только истинною смертью, как тоску можно преодолеть лишь истинным страданием, которое уже не страдание, а страдание и блаженство. Бытийностью своей тоска или страдание отражает свободную самоотдачу, жертвенность Божественного Мира. А жертвенность мира в Божестве и есть само Божество, в Высшей Теофании Своей рождающее Себя как Страдание. Страдание-Божество дарует бытие земному страданию и, воплощаясь в страдающем мире (ибо человек заключает в себе весь мир), преображает его страдание в страдание-наслаждение. Отъединенный от Бога мир должен умереть как отъединенный. Но что такое смерть его? — Что, как не саморазложение, не поглощение моим “я“ всех отъединенных “я“ и не поглощение ими моего? Представь себе, читатель, что это самоуничтожение мира, уже познанное нами в самоуничтожении второго “я“, совершится в одно бесконечно-малое мгновение, т.е. что сразу все уничтожат мою отличность, а я уничтожу отличность всех. Не будем ли мы тогда всеединством и не будет ли взаимообладание и взаимоотдачей? Такое взаимоуничтожение всех и есть истинная смерть, но вместе с тем оно есть и истинная жизнь, победа смерти над смертью, всеобщая смерть и всеобщее воскресение. А теперь вспомни, что говорили мы о Боге и твари, уподобляя Бога бесконечно-быстрому движению, вспомни и мыслью своей сочетай со сказанным сейчас. Если сможешь ты сделать это, ты поймешь, какой глубокий смысл сокрыт

в умирании мира и как само это умирание кажется *только* умиранием и чувствуется *только* мукою лишь потому, что мир ленится умирать, медленно и косно разлагаясь в своей тварной отъединенности. Ты постигнешь тогда это разложение как рождение истинных "я" во Всеединстве, как начаток и залог исполнения или усовершения мира, отражающий в частичном и вялом круговороте тварного бытия бесконечно стремительный и мощный круговорот бытия Истинного, которое соделавает все тварное высшею из возможных для твари теофанией. Всякое бытие — теофания и как теофания — благо, существуя лишь в меру своей благости. Но, как недостаточная, она — неполнота становящегося в твари Бога, недостигнутость тварью-чистою возможностью единства в Боге и с Богом. Поэтому тварь-теофания и не едина с другими тварями, как не едина и в себе самой. В тварном осуществляются лишь частичные объединения, как протекающие рядом друг с другом, а чаще и в *видимой* борьбе друг с другом. И озарение этого состояния высшею теофанией ведет к усмотрению в нем борьбы и тления, хотя на самом деле совершается лишь неполное становление единства. Сознавая себя виновным в таком состоянии, "я" восприемлет в становлении единства только страдание и тление, но не постигает созидательного смысла смерти и смертью Поправшего смерть. Оно не видит уже совершающегося объединения и ждет его в далеком будущем, не замечая, что, умирая, уже воскресает в Первом Воскресшем. Все еще живет человек ветхозаветным чаянием Грядущего, все еще не верит в воплощение Сына Божьего.

"Но чем же объяснить, спросишь ты у меня, читатель мой, вечную борьбу в нас меж злом и благом, между злыми страстями и устремлением в Бога? Почему зло порабощает нас, как некая могучая стихия, захватывающая нас? Что такое этот поток зла, в действительности которого сомневаться смешно ?" — Ответить на твои вопросы не трудно. Надо только собрать воедино все уже сказанное нами.— Все люди составляют единство в Адаме. В нем все отъединились и отъединяются от Бога и в нем же все разъединяются,подобно тому,как каждый из нас разъединяется и распадается в себе самом. В Адаме же, а следовательно и в каждом из нас, создано единство всей твари, вместе с нами трудящейся тлению, видимо отъединяющейся от нас и

3-913

продолжающей созидающий единство распад. Человек, как учат мудрые, микрокосмос. Он — единство мировых стихий, на которые разлагается его тело, рождая тело просветленное и обоженное, обладающее собою, как единством, во всех стихиях. Так один свет от многих светильников, но каждый из них во всем этом свете обладает всем светом своим. Человек — единство безмерного множества "я". Он — видимо распадающееся, а на деле созидаемое их единство. Но, может быть, ты скажешь: — "Не может быть человек центром мира, так как звездочет Куперник или Коперник доказал, что не солнце вокруг земли, а земля вокруг солнца ходит". Я же отвечу тебе: — "Физика не против Бога". — Какое бы место в ряду тварей человек ни занимал, в нем создано всеединство тварей:и высших его ,как ангелы Божии, и низших, как животные. Оттого всеединство и есть всеединство, что в каждом единстве его содержатся все единства, хотя это и не вполне еще обнаружилось. Ведь содержится же весь Бог в каждой твари, Бог, которого мудрецы называют кругом, центр коего — везде, а окружность — нигде.

Итак в каждом из нас живем мы все. В каждом из нас — всечеловеческое зло, все зло падших ангелов и помраченного Денницы, все мировое зло. Но в нас оно не само по себе, ибо само по себе оно не существует, а — как немощь Адама и немощь всей мировой воли. И виновен каждый из нас вселенской виной, и страдает мировой скорбью, как и весь мир виновен и страдает виною каждого из нас. Не думай, будто в твоих хотениях и твоей ярости один только ты хочешь и яришься. Нет, в тебе хочет и ярится весь мир, увлекая с собою тебя, так же, как и ты его с собой увлекаешь. И чувствуешь ты в себе этот поток, заливающий тебя и несущий с собою в стремительном течении своем. И — что удивительнее всего — чувствуешь ты в себе силы ему противустать или — лучше — его за собою увлечь. Ты чувствуешь в себе всю косность Адама, человечества, мира и твоего маленького мирка, зная, что можешь и должен привести в движение весь коснеющий мир. Тебе кажется, будто мировое зло тебе противится. Но если побежишь ты, стараясь увлечь за собою меня, тихим шагом за тобою идущего, разве не покажется тебе, что и я тебе противлюсь? Видимый распад, разложение и рассеяние царят в душе

твоей,г орниле космоса. И тот же тлетворный дух веет над миром, отеняемым тихими крылами смерти. Тварь трудится тлению и не может развернуть полноты сил своих и не хочет слиться с нами в славословии единства, как и мы не хотим слиться с нею, отдать ей себя. Посмотри, как глупо насыщается бессмысленный червяк, поедая тела твоих близких .Посмотри, как терзает хищный зверь свою добычу, и оглянись на себя. Все мы строим себе свои маленькие домики, все хотим жить только для себя, разъединяя и разрывая тварное, чтобы объединить его в нас и чрез наше разложение вернуть в единство мировых стихий. Дробность и частичность тварных объединений обманывают нас видимостью борьбы и разложения и застилают от глаз наших неуклонно созидающееся всеединство. Мы и не помышляем, что дело в замедлености круговорота, что,с овершайся он стремительно, мы бы видели в нем не только растечение, а и слияние, не только смерть, а и жизнь. Мы не знаем, что дело в косности и лености мира. Нам кажется, будто неистовый ураган лишь разрушает и губит, а самоутверждающееся “я“ лишь разрывает всеединство. Нам кажется гнев безмерно мощным, потому что не знаем мы силы любви и прислушиваемся к ее голосу в мертвой тишине, а не в грозах и бурях. Жизнь мира кажется нам бурною и мощною, потому что не знаем мы еще настоящей силы и не видим, что мир коснеет, а все его грозы и бури лишь сонные всплески волн дремлющего всеединства.

Так ничего не отвергаем мы в бесконечно прекрасном творении Божьем, все сущее признавая Божественным. Не отвергаем и Божественного голоса, который в душе нашей осуждает нас и весь мир за косность и лень, т.е. за недостаточность устремления или любви к Богу. Прислушайся к этому голосу и пойми, что он тебе говорит! А он говорит, что цель твоя не в борьбе с каким-то не существующим злом, а в полноте любви нашей к Богу и с Богом. Все же, что к Богу и с Богом, уже и в Боге. И в Боге, которого вместе со всем миром чудесно вмещает наш микрокосмос, должны мы найти силу быть сильными и мощно двинуть себя и весь коснеющий мир. И, может быть, каждый из нас и любой из нас может сделать это, ибо безгранична сила того, с кем Бог.

Дорогой мой читатель, о многом беседовали мы с тобой и

весьма немногое разъяснили. Но на то, чтобы разъяснить все, не хватит ни времени, ни бумаги. Может быть, удастся нам как-нибудь встретиться и сообща подумать о Божественном. Теперь же время кончать: час поздний — дописываю я это глубокою ночью, хотя ты, может быть, и читаешь мои слова при свете солнышка. Расстанемся же друзьями с надеждою на новые встречи,а в заключение продумай хорошенько еще нижеследующее.

Подстерегает нас один вопросик, хотя и маленький по виду, но таящий в себе большой соблазн. Скажут нам: "Хорошо; вы, т.е. ты и единомышленный тебе, а, может, и совращенный тобою читатель, утверждаете, что зла нет. Значит, не следует осуждать грехи в других и не следует противиться злу, защищать слабых и обуздывать злых? "Ответим. — "Не судите, говорит Господь, да не судимы будете". Видишь: Сам Христос учит нас не осуждать, "Ибо, сказал Он, каким судом судите, таким и будете судимы". Кем судимы? — Конечно Богом. Где судимы? — В душе нашей. Спаситель как бы говорит нам: — "Не судите брата вашего за грех, ибо это не только его грех, но и ваш собственный, вместе с ним вами совершаемый. И если за зло несуществующее осуждаете вы брата вашего, вы осуждаете это "зло" и в себе самих и произносите хулу на Всевышнего, считая злом благо. Если же судите вы брата вашего за немощь, знайте, что это ваша немощь и что со Мною и во Мне можете вы превозмочь ее, спасая и себя и брата вашего. Будьте друг в друге и во Мне, а не разъединяйтесь, осуждая друг друга и горделиво самоутверждаясь. И тогда поймете вы, побеждая немощь, что зла нет". — Вот что говорит Господь. "Не противьтесь злому", ибо нет зла и нечему противиться (а если бы зло было, Бог, конечно, повелевал бы ему противиться), но творите благо, т.е. узревайте во всем, что называют злом, слабый огонек блага и раздувайте огонек этот в пламенение мира. Тогда зло исчезнет само собою, т.е. перестанет обманчиво быть, как исчезает дым в торжествующем огне. Только надо учиться, как раздувать огонь, ибо это совсем не простое дело. Видишь ты злоумышление или насилие, останавливай его словом увещания (не словом осуждения), увещевай брата и себя самого, и не ленись, и не бойся делать это. Словом же увещания называю я здесь призыв к брату твоему постичь смысл

своего злоумышления или творимого им насилия, т.е. — не умаляя силы их, напротив, усугубляя ее, развить их в неразличимое единство с благомыслием и самоуничижением. Увещай его к тому, чтобы совершал он в другом насилие над самим собою, уничтожая свое "второе я". Не поможет слово увещания — стань между жертвой и мучителем и положи душу свою за братьев твоих, ибо и для них и для тебя великое благо, если будет вместе с телом твоим уничтожена твоя отличность от них и воскреснешь ты в них и в Боге. И чем лучше ты сам и чем самоотверженнее и мучительнее умираешь ты за другого, тем важнее и нужнее смерть твоя, ибо тем больше тогда в тебе, а чрез тебя и в них сам Христос побеждает смерть и делает ее жизнью. Но не будь при этом бесстрастен и равнодушен, думая,будто бесстрастен Бог. Бог бесстрастен совсем не так, как ты думаешь, и в гневе своем ты подобен Ему .Однако гневайся свято, т.е. расти свой гнев, пока не преобразится он в пылающую любовь, сожигающую отличность других и тебя самого. Но есть великое искушение, и да избавит нас от него Всеблагой! В нашем мире видимых борения и вражды, может быть, придется тебе самому защищать слабого насилием и спасать жизнь невинного убиением винного. Думаю, что подобное испытание посылает Бог лишь людям несмысленным, избавляя от него постигающих Истину, и что когда действенною станет проповедь святого непротивления насилию, некому станет его проповедовать. Не решусь, однако, сказать этого с уверенностью и смущен темнотою вопроса, еле озаряемого неким мерцанием Истины. — Надо, сказали мы, гневаться свято и, гневаясь, отметать греховные различия в себе и в других. Гневайся не так, чтобы думать о втором твоем "я", но так, чтобы стремиться всем устремлением сердца твоего в истинное "я" твоего ближнего, спасая его и себя от его "я второго". Пламеней и негодуй, но не превозноси себя; противоборствуя брату, противоборствуй себе и, уничтожая тварно-отличное, береги, как зеницу ока, Божье, хотя и не нуждается Оно в твоем бережении. Мы знаем, что истинное бытие — в единстве смерти и жизни, уничтожения и созидания, наслаждения и страдания и что несчастие мира — в разъединенности всего этого, вызванной медлительностью круговорота. Поэтому воля Божья — само уничтожение

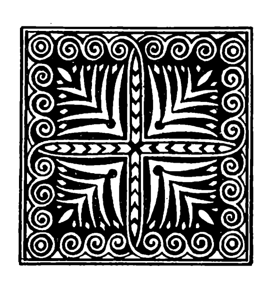
(т.е.преображение и воскрешение) тварного бытия, т.е. тела, братьев твоих. Можно ощутить — но смотри не спеши и не обманись, ибо это самое тонкое и опасное искушение! — можно, говорю я, ощутить как веление Божье необходимость защитить на земле правое, убив несовершенное, а вернее — вернув его Всеединству. Голос Божий может сказать тебе: — Омочи по локоть руки твои в крови братьев твоих, разрушай и убивай, ибо такова воля Моя, все возвращающая ко Мне! — Есть правое убийство и есть святая война. Но смотри: не прими за Голос Божий голоса Лукавого, ибо Антихрист весьма похож на Христа и многих соблазняет видом своим, то гневным, выдавая за Божью распрю свое злоумышление, то кротким, стремясь притупить Божий меч! (Надеюсь, что из сказанного тебе и самому ясно: как надлежит думать об Антихристе и диаволе). В праведном убийстве и в святой войне не должно быть ничего твоего, но все Божье. Ты должен ждать веления Божьего, и Бог не оставит тебя волением Своим. Ты должен убивать любя и любить убивая. И тогда постигнешь ты, как любит тебя дающий тебе убить его (ибо, если не даст он себя убить, ты его и не убьешь) и как велика жертва любви его. А ее и ты должен будешь принести убитому и вместе с ним всем. И пусть встанут перед тобою тени всех убитых тобой и наполнятся уши твои стонами вдов и сирот, а сердце твое пусть жгут слезы их, научая тебя великой жертвенности любви и источному единству наслаждения и муки!

Но надо еще разъяснить тебе, читатель, заглавие моей книжицы, для того, чтобы не считал ты латинского слова "Saligia" пустым измышлением, а постиг весь глубокий его смысл. Слово "Saligia" придумано учеными, а мною поставлено во главе нашего рассужденьица затем, чтобы легче и лучше запомнил ты порядок смертных грехов. Порядок же их таков: гордыня, жадность или скупость, распутство или любодеяние, зависть, горлобесие, гнев и тоска или уныние, а по латыни: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia. Как ты сам видишь, слово" Saligia" состоит из первых букв латинских имен грехов и удивительно точно передает их порядок, который тебе запомнить весьма полезно. Правда, все смертные грехи составляют некое подобие всеединства, выражаемое наименованием их одним сло-

вом “Saligia“, а не двумя (например — “sal“и “igia“) или более, и в каждом из них содержатся все остальные. Поэтому можно начинать изобличение их и не с гордости, хотя обыкновенно с нее все начинают. Однако указываемый порядок наиболее удобен и поучителен для познания их и освящен давним обычаем, Я точно следовал ему, позволив себе одно только небольшое отступленьице, именно — поставил я горлобесие ранее зависти. Но думаю, что и тут не отступил я от предания, ибо,как мне кажется, мудрые изобретатели слова поставили горлобесие на четвертом, а не на пятом месте только для благозвучия. Ты согласишься, что “saligia“ звучит лучше, чем “salgiia“. Впрочем, если не хочешь уклоняться и от буквы предания, ты сам можешь немного изменить наше рассуждение.

Говорю я, что слово “saligia“ весьма душеполезно. Действительно, всегда напоминая тебе об нсточном единстве семи смертных грехов, из которых сначала большими реками, а потом и маленькими ручейками проистекает бесчисленное множество грехов, это слово поможет тебе находить связь их друг с другом и усматривать порождение их друг другом; и не надо будет тебе всякий раз обращаться за справками к книжкам или ученым людям. Убеждать же тебя после всего сказанного в пользе размышления над грехами мне кажется излишним. Посоветую лишь одно. — Неустанно думай над ними и ищи в них отражение лика Божьего, дабы научиться отличению добра от зла и познать, что зло не существует. Это приведет тебя к познанию величайшей благости Божьей и научит не осуждать братьев твоих, ибо увидишь ты в них только благое. И ты поймешь тогда возвышенные слова Учителя нашего о мучавших Его: “не ведают они, что творят“, т.е. — думая, что они убивают, они воскрешают и думая, что творят зло, творят благо. В понимании слов этих — вершина человеческой мудрости. Вкусил ты когда-то устами Адама от древа познания добра и зла, вкусил — и стал в добре видеть зло,вместо сияющей ризы Божьей созерцая лишь тусклый свет мерцающих на небе ночном звездочек. Ныне же стремись познавать только добро, ибо зла нет,а видимость его исчезнет, сожженная искупительным страданием. И увидишь ты ризу Творца всяческих и на ней все Его творения; узришь небо светлое и темное (ибо непостижимо

его сияние), на небе же — мерцание бесчисленных звездочек, среди коих и ты мерцать будешь. А древо, которое дает плоды познания только добра, есть древо жизни. Истинно-вкушающий от него не умрет во век! Вкушай и ты на жизнь бессмертную, т.е. познавай так, чтобы жить по истинному познанию. Помни, дорогой мой, слово Божие: “Путь праведных подобен восходящему свету, светлеющему более и более до полного дня“.



ГЛУБИНЫ САТАНИНСКИЕ

(Офиты и Василид)

I.

начале нашей эры весь эллинистический мир был чреват новой религией и томился в муках ее рождения. Ее, эту неведомую еще вселенскую религию, искали везде, везде чуя ее движение: в раскрывавшем себя христианстве, в философских и теософских теориях , в античных мифах, в красочных теогониях и космогониях и таинственных культах востока. Все говорило о "Боге неведомом". Идеею универсальной религии определялся религиозно-философский синкретизм; и ее, эту религию, связывали с особым откровением, хранимым тайными учениями данной группы, школы или общины, и раскрываемым путем философского и мистического умозрения. Однако основою большинства новых систем были не новые откровения, а то либо иное религиозное учение в более или менее богатом сочетании его с другими. Это и естественно. Самая идея универсальности исповедуемой религии склоняла к мысли о. том, что во всяком религиозном учении, во всех культах, особенно же в окружаемых тайнами мистериях Востока заключено то или иное участненное отражение Истины. Чем сильнее сознание единства и единственности Истины, тем тверже уверенность, что не могут быть всецело ложными искания ее, из которых столь многие прельщали своей глубиной и правдивостью. Этим определены и принципиальная терпимость религиозного синкретизма ко всем учениям и толкам и, в значительной мере, самый метод построения или "обретения" истинной религии - метод научно-аллегорического истолкования теогоний, космогоний и священных книг. Действительно, убеждение в том, что всякое религиозное

учение так или иначе заключает в себе истину, и видимая невозможность согласовать противоречивые утверждения разных религий и текстов необходимо приводят к мысли о каком-то особом, возвышающем над их противоречиями их постижении. Вместе с тем такой имманентный универсализм религиозности заставляет везде чуять Божество, во всем ловить Его отражения и все рассматривать как Его символы. Символизм и аллегоризм оказываются, таким образом, необходимыми моментами универсалистического синкретизма вообще. Впрочем, они укоренены в самом основании всякой глубокой религиозности. Ведь напряженная религиозная мысль выходит за грани рационального знания, питаясь мистическим постижением; для того же, чтобы выразить мистический опыт, недостаточно обычных слов и понятий: приходится фиксировать свое восприятие символом или образом.

Знаменательное явление — все крупные философские системы предхристианской эпохи и первых веков христианства ориентированы к этике и религии, наиболее глубокие из них носят определенно выраженный мистический и аскетический характер. С другой стороны, и всякое религиозное течение в эту эпоху завершается в мистико-философскую систему. В этом смысле можно говорить о гностицизме, о гносисе или "ведении", как отличительной черте религиозности, о христианском, эллинском, восточном гносисе, хотя, по ясным из нижесказанного основаниям, уместно и предпочтительно применять термин "гносис" только к синкретизирующей религиозности, связанной с христианством. Указываемая органическая связь теоретической религиозно-философской мысли с религиозной деятельностью по существу естественна: она свидетельствует о напряженности и расцвете религиозной веры, которая столько же есть познание, сколько и деятельность. И гносис первых веков христианства не был чисто философским движением, ни по природе своей, ни по своему происхождению. Как и христианство, он хотел быть и был религией, т.е. некоторым единством ведения и жизнедеятельности, оправдываемым верою. Поэтому наряду с философскими построениями мы находим в нем культ и религиозно-нравственную деятельность, а в современной науке возможны попытки усмотреть существо гностицизма не в учении, а в морали, попытки

столь же односторонние, как и сведение гносиса к одним философемам. Поэтому же существовал гностицизм второго порядка — гностицизм масс и апокрифов, далекий от высот философского умозрения. Именно в силу религиозной целостности своей, пониманию которой мешают противники гностицизма, направившие свои удары как раз на философствование гностиков, гносис и выдвигает на первый план такие проблемы, как связь абсолютного с относительным, нисхождение Божества в мир, искупление, и тяготеет к христианству, к религии искупления.

Однако, настаивая на понимании гностицизма как религии, я не могу не подчеркнуть в нем некоторого понижения религиозной напряженности. До известной степени христианские полемисты правы. — Сами гностики, за исключением основателя церкви Маркиона (144), не стремились к деятельному преображению человечества и мира. Василид развивал свое учение "для одного из тысячи"; другие проявляли полноту своей религиозности в ограниченном кругу избранников, свысока и снисходительно-терпимо относились к "несовершенным" — к христианам. Сами они более всего были свободными теософами, строителями систем, испытующими "глубины сатанинские". В гностицизме религиозно-философская мысль уже отъединяется от религиозной жизни, что свидетельствует о слабости или ослаблении религиозности. Отсюда — противоречия между теорией и жизнью; отсюда же — противоречия внутри самой теории, которая лишена опоры в целостности религиозной веры.

Признавая большую ценность новейших исследований по истории и генезису гностических систем, я не склонен тем не менее видеть в этих вопросах главную проблему историко-философской мысли. Несравнимо важнее выяснить природу гностицизма, его философский смысл и значение. Этой задаче, взятой, разумеется, в самых общих чертах, с устранением деталей и частных проблем, и посвящены два моих очерка, из которых печатаемый ныне является первым.

II.

Одни и те же вопросы, говорит Тертуллиан, занимают и философов и еретиков, именно: "откуда зло и почему? от-

куда человек и как?.. откуда Бог?“ В этих словах довольно точно выражена проблема гностицизма, стремившегося разрешить вопрос о зле в связи с вопросами происхождения человека и соединения его с Богом. Надо только прибавить, что гностики задаются целью монистического истолкования мира, вечно колеблясь между дуализмом и пантеизмом. Стремление к монистическому построению характеризует гениальные системы Василида и Валентина, и только оно объясняет развитую и сложную иерархию эманации и промежуточных божеств, воздвигаемую на почве восточных теогоний.

Древнейшие гностические учения, по-видимому, лучше всего сохранились у так называемых о ф и т о в или “братьев змия“, подразделявшихся на целый ряд групп (собственно офиты, нахошены или наассены, ператы, сифиане, каиниты, варвелиоты, последователи Юстина). Офиты, несомненно, существовали уже в дохристианское время и лишь вобрали в свои системы элементы христианского учения. Еще при Оригене часть офитов стояла совсем вне христианства и не меньше ненавидела имя Иисусово, чем язычник Кельс.

Попытаемся, отвлекаясь от разногласий и терминологических различий между отдельными сектами, уловить за противоречивыми и неясными свидетельствами об офитах их основную религиозно-философскую идею.

Первоначално, источник всего и в космологическом, и логическом смысле, едино по существу, но тройственно в своих проявлениях или модусах. Это — “Неименуемый“, “Отец всяческого“, “Первый Свет“, от которого родилось все, или просто “Первое“; это — “Непознаваемое Благо“, “Безначальное начало всяческого“, единое (еще не троичное), не доступное познанию, мир в божественной основе своей, а потому и “Первочеловек“ или “Адам“ Отметим сейчас же, что первоначало мыслится как не различенное и неразличимое единство Бога и мира, т.е. пантеистически, и как единое, т.е. не в смысле христианского триединства. И хотя наассены и говорят о тройственной сущности Первоначала: о “Высшем Отце“, соприсущем ему Сыне и материальном начале, троичность ими, так же как и другими офитами, понимается в смысле второго момента в развитии абсолютного. Этим уже отвергнута а б с о л ю т н а я ре-

альность тройственности и высшим бытием признана неразличенность, потенциальность, что, конечно, заключает в себе скрытое отрицание абсолютности Первоначала.

Из "Первого", из "Первочеловека" или абсолютного Бытия, рождается само собою Второе начало или Второй человек, как Мышление, Мысль, Логос или Дух Беспримесный. Это уже модус разъединенности, а следовательно, и постижимости Первоначала, перворaскрытия Абсолютного, образ или идея мира, его творческое начало и существо. Как единое со Светом Первым, Второе может быть отождествляемо с ним; как начало мира, оно — принцип разъединения и множества (Элогим), в изменчивом раскрытии своем — змий ("наасс" или "офис"), но вместе с тем и принцип единства и воссоединения (Иисус). Будучи Мыслью, Умом или Логосом, Второе является началом ведения или гносиса, чрез ведение и воссоединяя мир в Первочеловеке.

Отношение между Первым и Вторым началом ясно в связи с эллинистически-иудейской философией, в частности, с идеями Филона. Абсолютное (а потому Всеединое), познавая себя, словно раздваивается, рождая Мысль, Логос или Нус (nous). И рожденная Мысль есть само Абсолютное, а будучи им - абсолютная Идея или мир идей. Но именно здесь перед умозрением всплывает новая раздвоенность. Второе мыслится как абсолютная духовность, как "Дух Беспримесный". С другой стороны, оно является началом активным, в деятельности мышления оформляющим и, следовательно, предполагает нечто оформляемое, пассивное, косное, некоторый хаос и материальность. Так необходимым становится предположить третий модус Божества — бездну, глубину, хаос или "hyle", влагу, воду или мрак. Извиваясь мыслью подобно змию, Второе словно отражается в темном зеркале бездонных вод.

Вполне естественно, что Третье может постигаться или в своей самобытности, или в единстве своем с Первым (ведь оно как бы и есть то, что осталось в Первоначале после выделения — рождения Второго), или в единстве со вторым, субстратом которого является и которое в этом случае теряет свою чистую духовность, или, наконец, в связи с Первым и Вторым как их порождение. В общем, оно резче обособляется от Первого и Второго, чем Второе от Первого. Сифиане прямо говорят о свете и тьме и их сочетании чрез

Беспримесный Дух, но связь света с тьмою для Сифиан есть вместе с тем и борьба их. Свет и Дух стремятся к освобождению от тьмы, а Тьма усиливается обладать ими. К тому же материя, как нечто изменяющееся и тленное, обречена на гибель. Если она вечна, так только в последнем своем основании — как хаос или море. Поэтому и созданный сочетанием трех начал мир временен и в развитии своем, в видимом бытии своем не божествен.

Итак, мистическое умозрение офитов выделяет в Абсолютном прежде всего момент потенциальности, признавая это единство потенции высшим и совершеннейшим состоянием или модусом Божества. Уклон к подобному же пониманию Абсолютного можно наблюдать и в новоплатонизме и в ранних триадологических построениях христианской философии. Необходимым следствием его будет признание актуализации Абсолютного его падением или умалением и, в конце концов, несогласимою с идеей абсолютности временностью. Спасти абсолютность Божества возможно только путем данного в догме триединства признания, что Абсолютное в потенциальности своей необходимо соотносительно себе самому в своей актуальности, т.е. представляет единство, а, вернее, двуединство потенции и акта. Далее — офиты постигают Второе противоречиво: и как принцип объединения (отсюда и наименование его Духом), и как принцип разъединения. Во втором случае оно и должно быть началом материальности, в которой, как в абсолютной разъединенности, заключается цель его активности; в первом оно предполагает уже существующую разъединенность, т.е. само уже — не Второе, а — Третье. Понятно, что превознесение единства потенциальности неизбежно ведет не к превозношению множества во всеединстве, а к отрицанию множества (ибо нет даже идеи всеединства, подменяемой идеею неразличного единства), т.е. к отрицанию всякой разъединенности и материальности. И офиты усматривают первоначальность материи только для того, чтобы материю отвергнуть. Вполне необходимо, чтобы они отвергали реальность мира, реальность воплощения и заменяли христианство религией беспримесного духа.

Я позволил себе это отступление не для того, чтобы умалять значение офитских умозрений, а для того, чтобы чрез показание их недостаточности тем сильнее и резче выдви-

нуть их положительные стороны. Но мы уже коснулись и второй основной ошибки офитов. Наряду с подменою идеи триединства идеею единства потенциальности, умаляющей свою абсолютность в онтологически-временном тройственном самораскрытии, стоит пантеистическая идея. А она приводит к саморазрушению всю систему. Хаос, как проявление Первоначала, оказывается враждебным ему принципом: пантеизм перерождается в дуализм, что, правду говоря, не должно казаться неожиданным при достаточной оценке противоречия в понимании абсолютного. Конечно, вскрывая диалектику системы, я не стану отрицать и того, что у офитов пантеистическое устремление сплетается с исконным дуализмом морального и космического умозрения, дуализмом столь ярким в системе Маркиона и связанным с основной проблемой: "откуда зло?". Я только считаю само это "сплетение" не следствием случайного сочетания противоречивых традиций и склонностей, но следствием недостаточного углубления в основную интуицию, которую не позволяет опознать мотив синкретизирующей мысли.

Неопределенное исходное противоречие сказывается в ряде непоследовательностей. Действительно, в гимне наассенов душа, "изнуренная под гнетом смерти", "находясь во зле", стремится "убежать от горького хаоса". Наассены же, считая истинной сущностью человека дух, заключенный в душу, как душа в тело, рядом с людьми духовными (пневматиками) и "душевными" (психиками), выделяют людей материальных (хоиков). Офиты по изложению Иринея отличают Дух Святой от хаоса. От брака света и Второго человека с Духом Святым, учат они, родился Христос, вместе с тремя породившими Его составивший Святую Истинную Церковь. Однако брак Духа с Отцом и Сыном привел к тому, что Дух-Жена преисполнилась и "перелилась влево". А эта перелившаяся сила, "Орошение Света" или "Пруникос", привела в брожение или кипение "воды", т.е. влажное муже-женское начало. Она снизошла в бывшие ранее совершенно недвижными воды вплоть до бездны их, создала себе из них тело и привела их в движение. Но став Светлым центром материи, она оказалась ее пленницей и в борьбе за освобождение образовала из нее видимый мир. И здесь помимо пленительной художестенности мифологемы, ценно усмотрение начала мира в преизобиловании абсо-

лютного бытия. Но мне в данной связи важно подчеркнуть иное — самобытность хаоса, т.е. дуалистический принцип, отрицание материального мира и идею пленения Божества. Офиты Иринея приходят к отвлечению материального мира от Божественной, хотя в Божественности своей и умаленной, Мировой души. Идеалистический мотив пронизывает всю сложную космогонию офитов. Смысл существования мира в борьбе божественного начала с безжизненной материей, последняя цель — в освобождении духовного чрез высшую духовную деятельность, т.е. гносис. При этом — новые противоречия — создание мира рассматривается как творческая деятельность Божественного в соединении с хаосом (Демиург, ангел Ялдаваоф), освобождение Божества из плена — как дело самого Божества.

Преодолеть противоречие между пантеистическим и дуалистическим моментами не так легко. По-видимому, надо или признать исконность двух взаимоотрицающих начал или отвергнуть дуализм, т.е. различие света и тьмы, добра и зла. Вторая попытка в области этики ведет к полному либертинизму, в каковом и обвиняли некоторые гностические секты (Каинитов, Николаитов), в области мирообъяснения — к невозможности выйти за пределы конкретной данности; офиты ищут выхода путем перенесения противоречий в само Первоначало. Но перенести мало: надо еще преодолеть. Иначе противоречивость Первоначала остается необъясненной и модусы его непонятно не равноценными. Сифиане ничего не объясняют, исходя из факта изначальной борьбы между Светом и Тьмою, нераздельными и неслиянными, и считая целью теогонии и космогонии окончательное их разделение. Этим они только ярче выделяют вторичность множественности в Абсолютном, т.е. отрицают его абсолютность. То же самое у Каинитов, признающих две силы: “силу сильнейшую“ как Софию и “последующую слабейшую силу“, создательницу мира.

Еще неудовлетворительнее характерная для гносиса попытка прикрыть умаленность Абсолютного чрез посредство допущения того, что переход от положительного начала к отрицательному совершается постепенно — в ряде убывающих по Божественности своей эонов. В этой попытке ценна только неиспользованная возможность истолковать зло как недостаточность Бытия, неиспользованная и потому, что

предполагает наряду с Абсолютным еще “иное“ тварное, т.е. не пантеизм и не дуализм, а христианскую концепцию. Само же по себе предположение умаления Абсолютного неизбежно ведет к признанию онтологической временности во всякой умаленности его. И ператы то вместе с Юстином учат о неизбежной гибели “Рожденного“ или Третьего мира и спасении всего относящегося к первым двум через Вселенского змия или Христа, то склоняются к учению о призрачности мира.

Выхода нет. Дуализм тем непреодолимее, что на нем построена вся этика офитов, причем добро понимается именно как духовность, зло — как материальная стихия. В силу пантеизма офитов абсолютное у них имманентно миру, ощущаемое в закономерности мирового развития, которым управляют божественные силы астрономические сферы, планеты, стихийные духи. Но как всецело имманентное, Абсолютное неожиданно оказывается трансцендентным всему видимому миру, в котором ему принадлежит только часть - духовное, а поскольку мир в своей объективности (хотя бы иллюзорной) реален и не абсолютен, жаждущий искупления человек не пал, не исказил своего образа и не достиг идеала: он ниспал в чуждый ему элемент и обременен им. Не может быть и речи об искуплении, но только — об освобождении и разделении. К тому же не всем доступно воскресение, т.е. не все восстают из гроба плоти, изводя из себя Божественную искру. И Христос только очищает Божественное от пленяющей его тьмы, выделяет и собирает его из всех сфер космоса и человека. Его вочеловечение ничего в природе мира не меняет, не нужно, а потому мнимо — только видимо.

III.

Одним из основных моментов гносиса, наиболее ярко выраженным у Маркиона, является проблема зла, понимаемою как плотская или материальная стихия мира. В соответствии с этим благо воспринимается как стихия духовная и преимущественно интеллектуальная, а совершенство предстает главным образом в смысле совершенства или полноты ведения. Моральный мотив неумолимо удерживает гностиков в русле дуализма, впрочем — в силу целостности гно-

стицизма — добро и зло являются для них действительно аспектами или категориями бытия. Бытие же они (отчасти по тем же причинам) рассматривают, исходя из мира, понимаемого в духе натуралистических религий Востока и в символике восточных мифологий, тео- и космогоний. Однако для гностиков закрыт путь резкого и принципиального дуализма: созерцая мир, они воспринимают единое начало всего и делают основанием своих умозрений пантеистическую идею. Таким образом природа гносиса определяется для нас как противоречивое сочетание этико-метафизического дуализма, натуралистического пантеизма и связанного с моральной идеей и жаждою спасения антропоцентризма. Гносису приходится раскрывать себя в атмосфере синкретизирующей религиозности, под постоянным воздействием и влиянием эллинистической религиозно-философской мысли и христианства, высказавшего близкую жаждущей спасения душе идею Богочеловечества.

Все это ясно в офитстве, своего рода панспермии гносиса, еще менее в индивидуальных гностических системах.

Мало нового дает нам система традиционного родоначальника гностицизма Симона Волхва, к тому же дошедшая до нас, вероятно, в переработке конца II века. Первоначалом Симон считает непостижимое единство всего: видимого и невидимого, материального и духовного. Он видит в этом первоначале волнующуюся огненную стихию, чем напоминает нам и офитов и еще более Гераклита. Огонь — "все видимое и невидимое, все говорящее и немое, все счислимое и всяческое число. Он — вполне и совершенно разумное, объемлющее, высказывающее, постигающее и созидающее все, что может быть разумеемо, без конца и границы". Но для Симона эта "беспредельная мощь" (потенция) "всяческого", этот Первоогонь "был — есть — будет", т.е. должен мыслиться всевременно. Поэтому и развитие или раскрытие его необходимо мыслить не как временный процесс, а в порядке вечности. Раскрывается же он прежде всего в умственной деятельности, которая воспринимается Симоном в ее двуединстве — как супружество или "сизигия" Ума (nous) и Мысли (epionoia). Мысля себя, Божество умопостигает свою мысль, единую с ним и в то же время объективную. Но Ум есть абсолютное Божество и, в силу абсолютности своей, и всякая другая деятель-

ность. Деятельность ума поэтому вовсе не простое мышление, а и становление бытия или высказывание, как объективация его, т.е. Голос (phone); равным образом и Мысль — объективное понятие или Имя (onoma). Голос вместе с Именем и составляет вторую чету или сизигию, за которой следует третья — Разумение (или Рассуждение, logismos, ratiocinatio) — Помышление, (enthymesis, cogitatio). Дело в том, что и ум интуитивен, воспринимает и, как абсолютный Ум, творит неразличенно, равным образом неразличенны по природе и деятельности его и продукт ее (мысль — имя). Напротив, отличительной чертой разума или рассудка является различение, разделение, реальность чего и выражена третьей сизигией, как проявлением Абсолютного; чрез умозрение трех сизигий до известной степени постижим недоступный человеку Огонь, как зиждительная сила.

Однако — и тут снова всплывает перед нами уже отмеченная недостаточность гностического умозрения, хотя и в смягченной, близкой новоплатонизму форме — Первоогонь или Божество само по себе выше зиждительной деятельности. Бесстрастное и сверхвременное, оно, в качестве созидающей мир духовно-материальной сущности, проявляется в низшей степени своей Божественности. В себе самом Оно — недвижное и абсолютно-единое начало всего, Молчание (Sige), дающее исход уже поименованный трем сизигиям, которые вместе с нею составляют Седмерицу.

Таким образом, и Симону Абсолютное представляется чистою потенциальностью, триединство трех пар сизигий — умалением абсолютности. Основное противоречие системы остается, несмотря на высокую ценность того, что выдвинута сверхвременность Божественного движения. Кроме того, если нет оснований возражать против объективной реальности первой сизигии, нельзя не отметить, что вторая и третья не вносят ничего по существу нового, без нужды умножая моменты Божественности. Ум и Голос столь же едины, сколь и Мысль и Имя; Разум же уже потому не отличен от Ума, что сам Ум, постигая объективную Мысль, тем самым производит разъединение Божественности, т.е. обнаруживает себя как Разум. Следовательно, Седмерица сводится к Двоице — к порождению Единым Ума и возвращению Ума в Единое, причем разъединенность

Абсолютного, не получая устойчивости в Третьем, онтологически оказывается только моментом умаления Единого.

Точно так же верен Симон и пантеистической тенденции гносиса. Раскрывая себя, Божество создает духовный мир для того, чтобы потом так же создать материальный, начало которого в Человеке, занимающем в нем место Огня в первом мире и Молчания во втором. Существо космогонического процесса заключается в пленении Божественной Мысли материей и в освобождении ее "седьмой силой", Великой Силой Божьей. Само собой ясно, что здесь мы не выходим за пределы блужданий гностицизма.

IV.

Древние ересеологи — и, на мой взгляд, весьма основательно — ставят в связь с учением Симона Волхва и гениальную систему Василида (ок. 125-130), величайшего из гностиков.

Словно продолжая умозрения Симона, Василид углубляется в идею Абсолютного и с необычайной силою и яркостью вскрывает природу непостижимого Первоначала. Первоначало не просто, но и не сложно. Оно не бытие, но и не небытие, ибо было до небытия. Оно выше определений, ничто, и "было , когда ничего не было". Но это ничто не было чем-то из сущего, а — просто, ясно без всяких софизмов: "было всецело ничто". Никаким именем нельзя назвать "Преждесущее ничто"; оно ни "человек", ни "Бог", ни "неизреченное", ибо "неизреченное" все-таки есть нечто, а "то неизреченное... выше всякого поименования или обозначения". Первоначало — "не сущий Бог" (ho ouk on theos), превышающий бытие, небытие и ведение. Мы, таким образом, можем мыслить Первоначало только условно, ограничительно; собственно говоря — мы совсем не можем его мыслить, ибо в мышлении нашем о нем, оно уже не предстает как безусловное. Не должно говорить о нем — и все-таки из него должно исходить в объяснении мифа, ибо из него и в нем все, что существует. Такая концепция Абсолютного, родственная Аристотелевской и Филоновской, по яркости и точности выражения может быть сопоставляема только с Плотиновской. Она в полноте раскрывает в Аб-

солютном сторону непостижимости, самое абсолютность; однако вместе со всеми языческими и еретическими концепциями ограничена только непостижимостью Божества, хотя уже и не сводимого к чистой потенциальности. Этою односторонностью объясняется, что в отличие от христианства, Василид понимает Божество все-таки как единое, не как триединство. Триадологический процесс и для него является не раскрытием самой абсолютности в себе, а только обнаружением ее в мире, мыслится, говоря языком богословия, икономически. Тем поразительнее соприкосновение Василида с христианской философией в другом вопросе — в вопросе о создании мира и преодолении им гностического пантеизма.

Все, — говорит Василид, — из "не сущего Бога", но отнюдь не в смысле истечения (эманации) из него, а — совершенно непостижимым образом. Стремясь пояснить происхождение всего из Первоначала, Василид начальным (начальным, конечно, только для относительного мира, не для Первоначала) актом считает воление творчества: "Бог восхотел сотворить". Но восхотел он не мысля, не чувствуя, бесстрастно, без воления и этим своим непостижным волением или "словом" сотворил все, сотворил не из чего-то уже сущего, не из материи (ведь кроме Него ничего не было), а из не сущего, из абсолютного ничто, причем это ничто не Он сам: оно полное, абсолютное ничто (ouk on). "Не сущий Бог из не сущего безвольно сотворил не сущий мир, извергнув и заложив в Себе единое семя, содержащее в себе всесемянность мира... мира вместе и многообразного и многосущностного" (tou Kosmou panspermiam).

Не будем обманываться видимою до очевидности "quaternio terminorum": она пленяет мистика тем, что в самой двузначности таких понятий, как "не сущее", "ничто", ему ясна ее оправданность. Василид, учащий о "природе без корня и без места, предшествующей вещам" не пантеист: он говорит о творении из ничего, о начальности и конечности всего сотворенного, которое не только явилось из ничего, но и остается ничто, не сущим.

Из сказанного вытекает, что космогонический процесс, как бы мы его себе не представляли, не есть процесс теогонический. Движение или раскрытие мира, хотя и совершающееся в Боге, должно отличать от самой Божественной

жизни, для которой мир остается в своем развитии не сущим, а несуществующим. Иначе Божество (Первоначало) пришлось бы признать изменяющимся, т.е. не простым, и не высказывать о нем того, что Василид высказал. Но все же в каком-то смысле изменяющийся мир существует: он создан Богом “из не сущего“ и, как некоторым образом существующее, должен включаться в абсолютное бытие.

Подлинное начало мира — “панспермия“, совокупность семян всяческого, единство потенций всего, подобное первоначалу офитских сект, уподобляемое у Василида яйцу павлина, в бесцветной массе своей скрывающему и содержащему всю будущую многокрасочность оперения. Это — “смешение первичное“ (Synhysis archike), неопределенное и неразличимое единство, из которого путем разделения (filokrinesis) развертывается все определенное бытие. Знаменательным образом Василид характеризует первую потенциальность панспермии как “сыновство“ (hyiotes, filietas) и выдвигает какое = то особенно близкое, интимное родство панспермии с Первоначалом, подчеркиваемое еще признанием “сыновства“ за “единосущное не-Сущему“. Не внешне, а внутренно, порождением связаны Первоначало и мир. Благодаря этому как-то обосновывается реальность мира, не противоречащая абсолютности Первоначала потому, что оно выше определений и не может быть названо даже абсолютным. И тем не менее мир иное, чем Первоначало, ибо изменчивость его, односторонность и ограниченность изменчивости уже ни в коем случае не может быть абсолютным. Трудность и загадочность проблемы выведения относительного из абсолютного по-прежнему остаются.

Итак панспермия прежде всего — “трехчастное сыновство“ (hyiotes, trimeres, filietas tripartita). Первое сыновство или непостижимая и неизреченная сущность Божества, выделившись из панспермии с быстротою “пера или мысли“, возносится к Не-Сущему. Оно, следовательно, не само Первоначало в его непостижимости. Оно отличается от Первоначала своею относительною постижимостью. Но в то же время Оно сливается с Не-Сущим, а потому и есть само Не-Сущее в его относительной постижимости или определенности. И определяется оно отношением своим к созидаемому Первоначалом миру. Его следует понять как Не-Сущее самоопределяющееся в определении иного, т.е. в творе-

нии иного из не-сущего, в раскрытии себя творческою силою. — Созидая мир, Первоначало тем самым противопоставляет себя вновь возникающему, определяет себя им; как бы отделяет или рождает второго себя: "отделяет", "рождает" потому, что панспермия — реально иное. Но ограниченное, определенное Первоначало (Первое Сыновство) все же и есть само Первоначало, не могущее умалиться. Поэтому процесс выделения его из панспермии и воссоединения с Не-Сущим быстр, как мысль, т.е. отнюдь не временен. Иными словами, Первое Сыновство сразу и отлично от Не-Сущего и едино с ним.

С выделением "Первого Сыновства" актуализация панспермии не окончилась. В нем выделяется "Второе Сыновство", "Сыновство подражательное" (hyiotes mimeteke), которое уже не единосущно Первоначалу, по крайней мере в целом. Оно, говорит Василид, стремится к Не-Сущему, как и первое, но отягощено чуждыми ему элементами. Из них оно создает себе крылатого "Духа Святого", чтобы на крыльях его вознестись до Непознаваемого. Таким образом, Второе Сыновство, в отличие от первого, представляет собой единство сущности Божества с иносущным миром. Эта сущность одухотворяет мир, делает его Духом Святым и затем, по добно первому, исчезает в Первоначале, причем, конечно, и здесь необходимо мыслить процесс выделения и воссоединения с Не-Сущим так же сверхвременно, как и применительно к Первому Сыновству. Но чистая одухотворенность мира или Дух Святой, как иносущный Божеству, слиться с ним не может. Пронизанный благоуханием Божественности, он воспроизводит в себе ее образ и, достигнув до предела Непостижимого, становится твердью или гранью между Не-Сущим и миром (pneuma methorian, stereoma). - Дух — благоухание Божества, отблеск Его и одухотворяющее начало мира, который именно поэтому в дальнейшем развитии панспермии и должен воспроизвести образ Не-Сущего. — В пределах очерченного Духом Святым выделяется "Великий Архонт", "Глава Мира", "несказанных несказаннейший и могущих могущественнейший", духовное (пневматическое), но ограниченное и потому считающее себя высшим богом существо. Великий Архонт (демиург), являясь отображением в материальности Не-Сущего, рождает Сына, высшего и лучшего, чем он сам, и вместе с ним

создает восьмерицу эфирного мира, что, несомненно, воспроизводит деятельность Первоначала и Первого Сыновства. Вслед за выделением восьмерицы мира эфирного возникает из той же панспермии Второй Архонт, вместе с рожденным им сыном, созидающий седмерицу семипланетного видимого мира. Так раскрывается весь мир в проявлении 365 космических сил или небесных сфер, число которых обозначается таинственным словом Абраксас (abraxas).

Смысл мирового процесса определяется тем, что в материальности мира заключено "Третье Сыновство", т.е. Божественность и Божественные духовные люди. Это сыновство воздыхает об освобождении от материальных уз и вознесении к Не-Сущему. А вместе с ним состенает и вся тварь. Плененность Третьего Сыновства выражается в неведении его о Не-Сущем, шире — в отъединенности от Него. В состоянии полного неведения и потому греховности живут люди под властью Великого Архонта. Появление Второго Архонта приводит к частичному откровению, но и это откровение не дает знания даже о Великом Архонте, тем менее — о Не-Сущем, непостижимом даже для Сына Великого Архонта. Полнота Божественности отлетела от мира в Первом и во Втором Сыновстве, оставив в Духе Святом только свое благоухание; само же третье Сыновство в темнице материи о Не-Сущем узнать не может. Божество, ставшее Творцом, должно поэтому стать и Освободителем или Искупителем. И вот Второе Сыновство, непосредственный Творец мира, чрез ограничивающий, определяющий мир Дух, т.е. чрез высшее свое Т в а р н о е подобие, озаряет ум Сына Великого Архонта. Оно не изливается в него, не сорастворяется с ним и не смешивается, но непостижимо воздействует на расстояние; так возжигается издали "индийское масло". Обращающее к Не-Сущему благовестие предстает, таким образом, как индуцированная в восьмерице идея. А за обращением восьмерицы следует подобное же обращение седмерицы, тоже чрез Сына Второго Архонта или Христа. Вместе с тем идея Сыновства пробуждается в первенце сынов Божьих, в центре Третьего Сыновства — в Сыне Марии, Иисусе, дабы и это сыновство, пребывающее в безобразности (en amorphia), стало легким и вознеслось ввысь.

В Иисусе, как в центре, происходит разделение соответствующих трем частям Сыновства элементов: духовного (пневматического), душевного (психического) и материального, и освобождение Божественного из плена. В этом и смысл страданий человека Иисуса. В смерти Его телесная Его природа возвратилась в первичную безобразность, душа (психическое) отошла в седмерицу, дух (пневматическое) — в восьмерицу, а само Третье Сыновство вознеслось к Не-Сущему. И ясно, что верующий во Христа страдающего далек от истинного ведения и раб сотворивших материю низших сил космоса. Достичь освобождения можно только отвергая Распятие и тем познавая план Бога Несотворенного. Познавшие же, гностики, свободны от низших сил, от ангелов-творцов материального мира, невидимы для них и непостижимы. В Иисусе они чтут истинного Христа, который посмеялся над распинавшими Его.

Христос — "начаток разделения". Вслед за ним воссоединяется с Не-Сущим все Третье Сыновство и наступает полное разделение элементов, полная отъединенность мира от Бога. Таков последний момент развития - всеобщее восстановление (anokatastasis topanton), "восстановление всего, заложенного в панспермии сообразно природе своей и подлежащего восстанию в свое время каждое". Но выделение Третьего Сыновства отнимает у мира смысл его существования и движущее развитием его начало. По окончании "разделения" мир должен остановиться в своем движении и достичь уравновешенности. Стремление к высшему должно исчезнуть, ибо вызывалось оно некоторым знанием о Не-Сущем, которого по разделении уже нет. Поэтому даже отъединенное от Бога бытие страдать не будет, погруженное в "великое неведение" (he megale agnotia), в чем и находит себе оправдание создавшее мир воление Божье. - "Я готов, говорит Василид, утверждать все, только не то, что Провидение жестокосердо". Великий Архонт не будет знать о Не-Сущем, т.е. не будет стремиться к Нему; Второй Архонт не будет знать о великом; все остановится и успокоится в своих пределах.

Из сказанного ясна этическая система Василида. Она, построенная на жгучем чувстве греховности и относительности, идет навстречу всем жаждущим слиться с Божеством и ощутившим свое Богосыновство. Она обещает им гряду-

щее воссоединение с Богом, указуя на их Божественность. Как бы долог и тяжел ни был заключающийся в освобождении от тварного путь — Василид учил о переселении душ — цель в конце концов достигнута будет и обетование обмануть не может. Страдающий мир осмысляется пониманием его как пути к Божеству. И вполне естественно, что ученик Василида Карпократ признавал для души необходимым пройти весь путь земного очищения, т.е. выполнить все, испытать все чувства и страсти, искупая их по неумолимому закону справедливости. Но тогда и Христос теряет свое исключительное значение, сопоставляемый с Петром, Павлом, Пифагором, Платоном, Аристотелем. Как бы то ни было, система самого Василида, несмотря на суровый ее аскетизм, глубоко оптимистична, а совершившееся в Иисусе откровение тайны Божества и начало разделения вносят в нее радость и свет. Однако — только для "сынов", к которым обращена проповедь Василида. Вне сыновства у мира нет ни цели ни смысла, и все материальное, душевное и даже духовное чуждо гностикам. Впрочем, по мнению Василида, это не значит, что мир враждебен Богу и в себе самом — зло. Посвоему и относительно, все мировое целое — прекрасно и благо, а то, что нарушает порядок, временно, искупаемое стихийным развитием мира, как искупается грех и несовершенство в скорбном пути переселений и чрез них восхождении к НеСущему. И вполне в духе учителя Карпократ указывает на условность наших понятий о добре и зле, настаивая на различии их лишь по степени, а сын его Епифаний превращает это указание в основу протеста против условностей, нарушающих мировой закон.

V

Система Василида развивалась и осложнялась в среде его учеников, и нелегко выделить ее из противоречивых, частью совершенно несовместимых друг с другом изложений ее — выше дано наиболее вероятное, на мой взгляд, ее истолкование. Но противоречиво не только изложение системы — противоречива она сама, сочетая гениальные прозрения с наивными мифологемами, могучую

отвлеченную мысль с бессильною фантазией. Мне кажется, что в ней можно, а для оценки ее необходимо выделить некоторые основные мотивы.

Выше в достаточной мере указано на значение понимания Василидом абсолютного, которое превышает всякие различия, даже различие себя и иного (ведь оно и абсолютно отрешенное и первоначало). Как абсолютное, оно ничего не допускает вне себя. И если само Оно — Не-Сущее в смысле возвышенности над существованием, вне его — не сущее в смысле абсолютного ничто. Отсюда следует, что все сущее есть Оно, а кроме Него нет ничего и мир — не-сущее, сотворенное из не-сущего. Все реальное, действительное — само Божество. Если так, то мир раскрытие или развитие Бога, как учили и Симон Волхв и офиты. Этого Василид допустить не может, потому что ему очевидно совершенство Абсолютного, не допускающее изменения, страдания, неполноты. Поскольку мир реален — он само Божество, но в реальной изменчивости своей он не может быть ни Богом, ни излиянием (эманацией) Бога. Как иное, он — ничто, не-сущее и создан из не-сущего истиным Не-Сущим. Христианская идея творения из ничего оказывается выводом из идеи Абсолютного. В этом второе достижение мысли Василида, возвышающее его над современной, а частью и последующей философией, даже над Платоном.

Идея творения из ничего, позволяя сохранить абсолютность Божества, вместе с тем заставляет понимать Его, как превосходящее различие или разделение Его на Творца и творение (творение — ничто и потому пантеизма со всеми его последствиями здесь еще нет) и предполагать в нем некоторое двуединство чистого единства и разделенности. Творящее Божество, как противопоставляющее Себя творимому, — неполное Божество, ограниченное противостоянием Своим и творению (ничто) и своей же полноте, но Оно превозмогает свою неполномту и ограниченность, если сверхвременно едино со своей полнотой, отъединившись, сразу же воссоединяется с нею. Так мы с необходимостью приходим к идее рождения и сыновства, ибо ограниченное Божество и отдельно от Не-Сущего и едино с ним, а потому не сотворено, но единосущно Не-Сущему.

До сих пор диалектика Василида прозрачна и убедительна, обнаруживая интереснейшие совпадения с позднейшей

христианской философией. Но почему сыновство трехчастно? Первое Сыновство, конечно, должно быть понято в смысле Божества, как творящего, как заключенного в Не-Сущем, принципа творения. Это творец (Сын) в обращенности своей к Первоначалу (Отцу). Напротив, Второе Сыновство является тем же Творцом (Сыном) в обращенности его к миру, действующей, одухотворяющей, творческой силой. Оно единосущно и Первому Сыновству и Не-Сущему, превозмогая отъединенность от Него слиянием с Ним; и непонятно лишь одно: чем оправдать и обосновать его ипостазирование и отличение от Первого. Нужно ли признавать реальными логические различия, раз реальная отличность Творца от Первоначала уже обоснована в применении к Сыновству вообще.

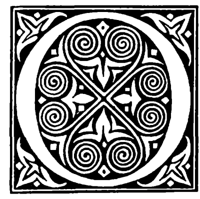
Еще труднее ответить на вопрос: в чем смысл Третьего Сыновства. Заметим, что все трехчастное Сыновство находится в панспермии, но, единосущее Первоначалу, отлично от нее, созданной волею безвольной самого Не-Сущего. Третье Сыновство - Бог в плену у мира; Бог вожделеющий о своем воссоединении. Нельзя ничего возразить против того, что, отъединенное в творящей своей деятельности, Божество страдает и томится и что это страдание, как неполнота ведения и бытия, должно быть реальным. Но, во-первых, это относится ко всему трехчастному Сыновству в целом и не требует ипостазирования отдельности страдания; а, во-вторых, страдает Божество абсолютное только в том случае, если Его страдание сверхвременно восполняется и отъединенность временно не отделена от единства и воссоединенности. Иными словами, отъединенность муки неведения, весь временный процесс для абсолютного Божества не существуют, иллюзия, корень которой не в Боге, а в чем-то другом. Между тем, можно говорить лишь о том, что для Василида сверхвременно Первое Сыновство, в крайнем случае - и Второе, но никак не третье. Для него теогонический процесс временен и смешивается с космогоническим, как в предшествующих (по степени развития) гностических системах. Благодаря этому теряет свой смысл основная интуиция Василида, ниспадающего в сатанинскую глубину офитских умозрений. Он сам разрушает найденную им идею абсолютности Божества, правда, все же понимаемого не как потенциальность, а как всеединство, и вы-

нужден прикрывать философскую наготу своей системы теорией иерархически постепенного умаления Божественности. Здесь подлинный корень идеи трехчастности, восьмерицы, седмерицы и всех 365 эонов.

Однако идея абсолютности Божества не исчезает. Она позволяет развивать систему Василида в смысле системы всеединства, заставляет его по крайней мере в идеале — мыслить Божество усовершенным. Она же не допускает пантеистического отождествления панспермии и мира с Божеством, вынуждая к принципиальному различению между теогоническим и космогоническим процессом. Для Не-Сущего Бога мир — ничто, абсолютно в буквальном значении этого слова "не-сущее", Для Бога Творца он — иное, иносущное. Поэтому весь космогонический процесс происходит вне Божества, является отображением теогонического индуцирования. И никакими метафорами вроде окрыления, благоухания, "индийского масла" и т.п. пропасти между Богом и миром не заполнить. Да, мир трехчастен, духовен, душевен и материален и во всех своих обнаружениях как-то действителен. В духовности своей он достигает до предела Божественности, замыкает себя, но за предел выйти бессилен. Он тоскует о единении с Богом, но тоскует безнадежно. Равным образом и душевное не может в нем стать духовным, не только — Божественным, материальное — преодолеть свою без-образность. Мир вне Бога и обожиться, стать Богом, не может. В чем же тогда оправдание его неизбывной тоске? Она не более как иллюзия; по существу своему она — тоска отъединенного и разъединенного Божества и в существе над миром лежит пелена великого неведения. Тоскует и томится только Божественное: тварь лишь "состенает". Если так, то истинно тоскующие и есть "Сыны Божьи", гностики; и, как само Божество, гностики вне мира, неведомы и невидимы. Они в оболочке мира и миром не затрагиваются. Отсюда вытекает практическое отвержение мира, крайний аскетизм; но естественно задать вопрос: нужен ли этот аскетизм? Ведь Божество все равно всемирно и жизнь мира никакого отношения к нему не имеет. Не лучше ли предоставить мирское миру в чаянии окончательного и неизбежного "разделения". Если так, то нет ни этики, ни аскетизма. Но тогда непонятно, чем объясняется этический идеал, чем оправдывается этическая борьба и жизнь. И

как, с другой стороны, объяснить реальное несовершенство Божества, Его страдания, Его тоску и временность. И еще. — Мир существует, хотя и не сущий. Как же он может существовать вне Не-Сущего? Или он — иллюзия, но тогда непонятно, откуда сама иллюзия; или он — само Божество, но тогда космогония совпадает с теогонией. Надо же искать какой-то третий выход, третье “или“, например — высказываемое христианством учение, или лучше испробовать сначала второй путь, уже откровенно пантеистический. На него вступил Валентин.

СОФИЯ ЗЕМНАЯ И ГОРНЯЯ[1]



гненный Змий, отображение Великого Змия, ярясь подъемлется из лона Незримой Ночи, мещет золотые острые стрелы, льет сладкий, животворящий и в жизни смерть несущий яд В многоголосом шуме рождающегося Дня — розовый хитон его быстро желтеет в расплавленном золоте Света — доносится до меня, долгими годами исканий согбенного, за серебро седин отдавшего Светлому Змию чернь моих кудрей, стройное пение до зари возставших от сна нахашенов.

Первым Началом рождающим все,
    Нахаш, Ты был.
Хаос, твой Сын, из Тебя излитой,
    Был Началом Вторым.
Третье, от первых приявшее двух
    И бытие и свой вид,
        Третье — Душа.
Лани, трепещущей лани подобная,
Лани затравленной, Смертью гонимая
        Неизбежимою,
В Царстве Ты света вся днесь осиянная,
Завтра рыдаешь в страданья повергнута.
В скорби и стонах ликуешь безмерно Ты,
Снова — в стенаньях своих осуждаема,
Снова — судимая, Смерти подвержена,
Снова — блуждаешь во зле, безъисходная,
Путь в лабиринте навек потерявшая.
    Иисус говорит Отцу:

“Посмотри, посмотри, Отец,
По земле блуждает в тоске
Из чертогов твоих, Отец,
Изгнанница,
Рвется, рвется она вознестись
И не ведает — как вознестись
Из темницы своей, из оков
Горького Хаоса.
Ниспошли Меня, Отец, ниспошли!
Я с печатями низойду,
Через все зоны пройду,
И открою тайны все;
Ей открою сущность богов,
И священного тайну пути
Я открою, назвав
Гносисом[2].

Замолкли чреватые слова:

И священного тайну пути
Я открою, назвав
Гносисом.

Вспоминается далекая юность. Как живой, стоит предо мною великий Василид, высокий и бледный, никогда не улыбавшийся, с кроткою грустью в спокойных, глубоких очах. Необоримой силой истины звучала его негромкая речь, когда говорил он о Первоначале Непостижимом, о Боге Не-Сущем. — “Оно было, когда ничего не было, когда ничто было. Но это ничто не было чем-то из сущего, а — просто, ясно без всяких мудрований — было всецело ничто“. И однако доныне волнует весь дух мой, сжимает и жжет сердце одна мысль о Непостижимом, словно само Оно здесь, во мне и со мною. Всеединое... Сколько сокровенного в слове этом! Весь мир звучит в нем; все краски земные горят и сияют немеркнущим светом. И, как огонь лампады колеблемый ветром, милое сердце горе стремит; и отверзаются орлиные очи духа, нетелесно созерцая бесконечное. Все... Значит и это песнословие нахашенов, и это щебетанье утренних птиц, и эти звуки и голоса просыпающегося города, и Солнце, юное Солнце... Непостижимое... Но жажду постичь.И разве как-то не постигаю, его именуя? —

Нет, не могли быть ложью пламенные, быстрые слова Валентина. Огнем Истины горели его черные живые глаза, правдой неодолимой пылало вечно юное лицо. Где ты теперь, учитель святой? Тебя призываю, твои повторяю слова в сиянии дня золотого. — "Вижу в духе: зависит все от эфира, созерцаю в духе все содержимым: плоть от души зависит, душа — от воздуха, воздух — от эфира. Вижу: глубина выносит плоды, от матери рождается дитя". Высшее содержит в себе низшее. Дивное, стройное все составляет единство. В круговороте вечном жизни и смерти все возникает и все погибает, все становится всем. Вот Она — Божественная Полнота, открытая гностиков духу Плирома! Вот Оно, Первоначало Непостижимое, Неизреченное, темное, как эта минувшая Ночь, Пучина Неисследимая, Бездна Бездонная, Молчание Вечное, Праотец Вифос! Нет предела тебе, нет конца и начала. Нерушимо молчанье твое — молчишь, Полнота Всеединой Божественной Жизни. Неизреченное, как изреку я тебя, когда и во мне ты молчишь, в глубине, в пучине твоей, где с тобой я одно? Но как же без слов, молчанием чтить смогу я тебя и тебя песнословить, если дух мой исходит любовью к тебе, если хочет и должен твое сокровенное имя изречь? В тоске неизбывной томится, стенает душа; слепая, плененная, устами пересохшими шепчет слова Пистис Софии[3].

О Свет светов, тебе от начала поверила я. Внемли же ныне, о Свет, умопремене моей! Спаси меня, Свет, ибо злые мысли проникли в меня. Воззрела я долу и там увидела свет, и подумала: "Хочу устремиться туда и объять этот свет". Устремилася я и во Тьме себя обрела, во тьме Хаоса внизу: и не могла поспешить я назад и места моего достичь, ибо утеснена была всеми верженьями Своевольного, ибо Сила с ликом льва отняла у меня во мне находившийся свет... И воззвала о помощи я, но голос мой не донесся из Тьмы; и воззрела горе я, дабы Свет, ему же поверила я, на помощь ко мне низошел... Не оставь меня, Господи, ныне в нужде моей, ибо искони в твой я верила Свет; о Господи, Свет Сил, не оставь в нужде по свете моем! Я к тебе воззрела горе, о Свет, поверила в Тебя. Ныне, о Светов Свет, утеснена во тьме Хаоса я. Если ныне хочешь ты снизойти, чтоб спасти меня — велико милосердье твое — внемли во Истине мне и спаси меня. Спаси меня от вещества этой

4-913

Тьмы, дабы не утонула я в ней... Не допусти этой Тьме меня утопить; не допусти, чтобы Сила с ликом льва поглотила всю силу мою; не допусти, чтобы Хаос силу мою покрыл... Не отвращай лица твоего от меня, ибо я томима весьма... Из средины Хаоса и из средины Тьмы воззрела я, и ждала я Супруга моего, да придет и сразится за меня, но не пришел он; и ждала , да придет и силу дарует мне, но не обрела его. И когда искала я Свет, они дали мне Тьму; и когда искала силу мою — вещество мне дали... Ныне, о Свет, что в тебе и со мной песнословлю я имя твое, свет, со славе. Да угодным будет тебе, о свет, песнословье мое, как возвышенная тайна, что во врата Света вводит... Ищите все Свет, коим Сила души вашей, что в вас живет. Ибо Свет веществу всяческому внял; и он ни одного не оставит без того, чтобы очистить его... Бог из вещества душу спасет. И в Свете град уготовят, и все спасеннные души в граде том будут жить и его получат в удел. И души тех, что тайны приняли, будут в месте том пребывать; и те, что тайны приняли во имя его, будут там пребывать... Свет Светов, в тебя поверила я — не оставь во Тьме меня до исполнения времени моего! Помоги мне и спаси тайнами твоими; преклони ухо твое ко мне и спаси! Да спасет меня Сила Света твоего и да вознесет к высшим эонам, ибо ты спасешь меня, к высоте эонов твоих возведешь... Не отвращай светлого образа твоего от меня, но призри на меня, когда меня они утесняют; поспеши во время спасти меня, когда возопию к тебе. Ибо время исчезло мое, как дыханье, и стала я веществом. Отняли они свет у меня, и сила иссохла моя. Забыла я тайну мою, ее же исполняла я ране... Воздвигнись же ныне, Свет, отыщи силу мою и в ней — сущую душу. Исполнено веленье твое, его же ты мне в утесненьях уставил. Исполнилось время мое. — Взыскуешь ты силу мою и душу мою... Свет моего спасенья, я песнословлю тебя в месте горнем и в хаосе снова. Песнословить буду тебя в песнословьи моем, коим в месте горнем славила тебя и славила, когда в Хаосе была я... Свет, в тебе воздвигла я силу мою, мой Свет. В тебя уверовала я. Не дай презирать меня, не дай архонтам двенадцати эонов, ненавистникам моим, ликовать надо мной... Свет, яви мне пути твои, и спасуся на них; яви мне дорогу твою, дабы из Хаоса я спаслась... Веди меня в Свете твоем, да узнаю, что

ты, Свет, — спаситель мой. На тебя уповать буду я во все время мое.

Так в плаче Пистис Софии взываю к тебе, Праотец Неизреченный. Безмолвен ты, и неисследима Пучина твоя, но зовешь в себя к постижению тайны твоей сокровенной. Минула Черная Ночь; яркий День, из чрева рожденный ее, воссиял... Безмолвен ты, неизречен, но себя изрекаешь. Ты — Полнота всего, всяческое и все. Но не можешь ты быть полнотою всего, если молчанье твое нерушимое нерушимо, если безмолвие твое неизреченное не становится речью. Ведь есть речь, ведь ясно все говорит. И где же звучит эта речь, это вещее слово, как не в тебе, в Полноте всего? Или ты, Совершенный, один безгласен, один не можешь себя изречь? Но как же тогда всему ты силу даешь себя изрекать, сам бессильный? Нет, вечно ты, неизменно — Молчащая Бездна; и вечно — всецело себя изрекающая Речь. Не наше молчанье ты, от бытия отъединенное; но — молчанье всецелое, полное, молчанье всего бытия. Ты молчишь, Великий Пан, объятый полдневною дремой. Ты безмолвен, в огне сливая и плавя все звуки, слепящий очи сиянием Полдень! Ты — Безмолвность, Тихая Ночь, потаенная, зримо незримая за ярко-звездным хитоном! Свет ты, Слово и Речь. Но не наша бессильная речь, лишь невидимо сотрясающая воздух, и не речь гностика, смиряющая стихии, незримое являющая зримым; но — всецелая, совершенная Речь, в коей каждый звук есть само бытие.

Тьма ты непроницаемая и совершенная; не тьма этой Ночи, колеблемая бесчисленных небесных огней сиянием, светом рождающегося в ней Дня незримо пронизанная, но — тьма совершенная и полная, неразличенность всего сущего. И День ты ясный, всецело сияющий; не этот День с тенями его, с темнотою вещей, от Солнца сокрытою, но — День, все пронизающий, Ясность безпорочная. И День ты и Ночь, и Свет, и Тьма, и Речь и Безмолвие, ты, один, всеединый, неизреченно изрекаемый.Ты один сразу и Тьма и Свет, и Безмолвие и Слово. Но ведь слово не безмолвие и свет не тьма. И отличен ты, как Свет и Речь, от себя, как Тьмы и Безмолвия.

"Вижу новорожденное дитя", говорил Валентин. Вижу Рождающегося и я. — Неизреченный Вифос и Безмолвный хочет высказать себя, всего, всецело. Хочет себя узреть не

4*

собою самим — другим, от него отличным, увидеть себя сияющим Светом, услышать Словом звучным. Не может он, темный исконно, в себе себя увидеть; не может, молчаливый нерушимо, себя самого услыхать. Как же тогда во Тьме он пребудет вечно своей, в вечном своем Молчаньи? Как же тогда он Безмолвье и Мрак? Выше он мрака и выше безмолвия: он и мрак и свет, и молчанье и речь. И как речь он не безмолвие, как свет он не мрак. Из себя он рождает Слово свое и Свет свой, но сам не рожден, ибо Тьма ранее Света и ранее Речи Молчанье. Вижу Рожденного. — Вот воссиял он и светом своим пронизал его породившую Тьму, разъял ее, ничего от нее не оставил и в полноте своего сияния сам сиянием быть перестал. Вот прозвучал многозвучным он словом и всю наполнил им Молчаливую Бездну, и сам в звучаньи своем молчанием стал. Предвечным Отцом он рожден. На незримый лик отчий воззрел и, пламенея любовью, низвергся в отчее лоно.

Вижу в духе. — Отец рождает Сына — Сын свободно и вольно рождается от Отца, от начала ему послушный, всецело свободный. Словно двуострым мечом, сияньем луча рассекает Отца; в Свете своем воздвигает Предел или Крест между Светом своим и отчею Тьмою. Весь пламенеет и в пламени бурном и пламенем бурным звенит и звучит. Весь в Отце, он не видит Отца и отходит в особность. Но в себе рассекая Отца, он зрит и другую Отчую Силу, Силу единства, Великую Мощь Единящей Любви. Ею влекомый назад, обращает пресветлый свой зрак в незримость темного отчего лона. Бурно кидается в лоно Отца, упоенный бездонностью Бездны. Весь пламенея Любовью, всего Отца озаряет и оглашает Безмолвную Бездну ликующим кликом своим. Меркнет, светом все пронизав, собою соделав Вечную Ночь; в звучность Молчанье свое претворив, умолкает. Но не померк, не замолк он. — Отчая Сила его сохранила над Бездной и в Бездне. В отчее лоно низвергнув его, воскресила его и пресветлым и звучным. Силой Любви он жив и спасен. И Силой Любви вожделеет Отец, чтобы вечно звучало сыновнее первое слово, сладостным именем вечно его, Отца, именуя. Силой Любви вожделеет Отец зреть непрестанно сыновний сияющий Свет. Хочет Отец, чтобы Дух Любви не в нем одном пребывал: чтобы Дух покоился в Сыне. Хочет он видеть как с Сыном

и с ним, с Отцом, единит себя отделенный сыновним сиянием Дух.

В первом звуке Пучины Безмолвной рождается Сын, Предвечное Отчее Слово. И произносит, рождаяся, Сын святое и первое имя "Отец". Вот в порыве безмерной Любви, Отцом из себя чрез него изведенной, ринулся Сын в объятья, в родимое лоно Отца. Ринулся он, любуясь красою Пучины. Вот он небытствует в ней, Любовью с Отцом съединенный. Но не небытствует, нет! — Соблюла и Отца и его могучая Отчая Сила. Все сохранила она для Отца, для него, безмерно любимого ею, все соблюла для себя, ибо нет без того, кого любишь, Любви. Снова бытийствует Сын, Отцом безначальным рожденный, Духом и в Духе для радостной жизни воскресший из Тьмы. Снова любуется Сын красою отчей безмерной, новое имя Отца изрекает, имя второе. Истина — имя второе Отца, и оно же — имя любимого Сына. Истину с радостным кликом объемлет ликующий Ум и сливается с нею, восторгом пылая. Мощным и буйным порывом ревнуя подъемлется Вечная Сила Любви. И сберегает для Сына Отца, и блюдет нерушимо любимого Сына. Третье великое имя Отца называет Любовью трепещущий Сын. Имя то — Жизнь-Любовь, оно же имя любимой спасительной Силы, Отчей, в Отце обретенной Пресветлым Умом. Нежно Отца именуя, смеется, сияет огнями несчетными Сын. Вторят сиянью и смеху его и Отец и Великая Сила. Так, когда ярое Солнце смеясь и сияя встает над землею, все отвечает ему и сияньем и смехом. — Радостно птицы щебечут, несяся навстречу лучам. Радостно листья и травы дрожат, и ловят смеяся лучи золотые. Светлым весельем горят и играют холодные капли росы. Каждая кажет другой все в ней отраженное милое Солнце. "Жизнь!" восклицает Воскресший. И, опьяненный ее полнотой, погружается он в ее росное лоно; и забывает себя, умирая мгновенно в пылании Жизни Предвечной. Но воскрешает Умершего трижды Бессмертная Отчая Сила. И восстает он из Бездны для новых сияний и светлых речей, и для новых звучаний. Все только Мрак и Безмолвие, все лишь Отец Непостижный. Весь он становится Сыном, весь в нем сияет, как в свете, как в слове — звучит. В нем исчезает и светит и звучен; и в нем погибает, как свет без тьмы уж не зримый, как слово, неслышное, если исчезло

молчанье. Весь он и в Духе, слившем его воедино с отъятым рождением Сыном, слившим с собою, с Духом, мечтом рожденного Сына отъятым. Весь он в Духе, хранящем целость его и целость Сына, и целость себя, Духа, хранящем. Все только Свет, воссиявший из Мрака и Мрак до конца пронизавший. Все только Слово, изрекшее все, что молчало, и ставшее снова Молчаньем и Тьмою. Все оно из Отца и в Отце и Отец. Все оно — Дух, ибо им дано имя Третьей Силе, им озарена и она, ибо без него не было бы Отчего Духа.

Все только Дух, из Отца изошедший чрез им рожденного Сына, Дух, воскрешающий Сына из лона его породившего Мрака, из лона снова его приявшего Мрака, Дух соблюдающий Мрак в самом озареньи его сияющим Светом. Весь он — Отец в непостижном единстве его; весь и Сын, ибо им лишь Сын и живет и дышит, и светит.

Дивная, дивная жизнь Полноты! — Вечно рождает Отец, вечно дыханье из уст его вместе с рождаемым Словом исходит. Вечно весь он в Слове звучит и весь в дыхании дышит, весь и светлое Слово и Дух. Вечно и Сын произносит любимое имя Отца, имя Духа его именуя; вечно Мрак озаряет и все, что во Мраке: себя и Духа. Вечно и Дух извергается, бурным потоком из Бездны Бездонной, рождающей Сына; но, извергаяся, вечно в Отце он и в Сыне, сливается с ними, сливает их снова разъятых и сохраняет в единстве тройство.

Дивен таинственный путь Непостижного. Весь исходит Он в Сына и Духа, в их единстве с собой себя одного обретает. Дивен и путь Рожденного. — Весь погибает в Родившем он, снова сливаяся с Духом, но обретает себя самого, содержащего их. Дивен путь Духа: всего он себя изливает любовно в Сына, всего и в Отца изливает, и, съединив, съединившись, в себе их находит. Как ты полна, как прекрасна, Плирома Божественной Жизни! Как ты прекрасна в твоем совершенном движеньи, в смене бессменной Жизни и Смерти, в вечном единстве тройства и единства! Все кипит и несется в тебе, все изменяется переливаясь друг в друга; — все неизменно, безмолвно и тихо. Мощь, не преставшая быть собой в Свершеньи себя! Свершение, не престающее быть и Мощью своего! Движение совершенное, ибо — движенье покоя. Покой совершенный — движенья

покой. Все в тебе, все, Полнота: и этот шум дневной, и тишина ночи безмолвной, всякое слово и всякая мысль, юное тело нагое, и мое, восхотевшее тихой жизни земли сухое и желтое тело. Ты и горькие слезы, рыданья кого-то там, под окном, чьи-то глубокие, жгучие вздохи; ты и смех, что доносится с улицы, смех молодой и веселый. Ты — моя светлая тихая радость, мудрый покой тобой умиленного старца; мудрое счастье мое нерушимое, горе вместившее жизни, и бурной и долгой.

Неисчислимы твои имена. Ты Бездна — Молчанье и Истина — Ум. Ты Слово — Жизнь и Человек — Соборность. Ты Четверица совершенная; ты — Восьмерица; ты — вся Плирома. Много имен твоих, раскрытых нам Валентином, и Птолемеем, и Марком. Но во всех их и малой доли нет твоей полноты, совершенно единая в трех совершенных.

Близок, близок конец моего блужданья вдали от тебя. Скоро уже упокоюсь навеки в тебе. Стареют глаза мои, но все ярче Свет Истины их озаряет. Немощно слабое тело мое, и невольно дрожат иссохшие руки; медленней бьется усталое сердце, и стынет когда-то кипевшая кровь. Знаю — покой твой объемлет меня; и молитвенно жду я покоя. Скоро ли, скоро-ль придет он, желанный? И отчего неизбывна тоска по тебе, отчего я так долго и слепо блуждал?

В ясном немеркнущем Свете Плиромы предвечно мудрствовала Мудрость-София, в чете с Вожделенным своим. В Единеньи Любви обретала Блаженство она, от Надежды подъемляся к Вере. Верою в Церкви она узревала супруга ее — Человека: и в Человеке и Церкви сияли ей Слово и Жизнь, в них же Ум Истиной Бездну Молчащую ей раскрывал. Но до конца непостижна была для нее Молчащая Бездна, и не могла, недвижима, услышать она, что говорит Безмолвное Слово. И забывала она Вожделенного, несказанной красою влекомая, прелестью Бездны безмолвной; Бездны забыть не могла в страстных объятьях супруга. Жгучая страсть зародилася в сердце ее, ненасытная страсть, вожделение Бездны, неизъяснимо зовущей Молчаньем своим, влекущей гибелью черной. Ринулась бурно София, помыслив о Бездне. Страстью влекомая, в Вифосе смерти искала. Мчалася быстро она к воссиявшему ей в беспредельности Тьмы несказуемой Свету. Вся отдаваясь порыву Любви, неминучую гибель искала. Но преградил ей

дорогу Предел, ограждавший Бездонность, незыблемый Крест. Крест ее спас от гибели в Бездне, но дух ее помутился. Жгучею темною страстью ниспала она в кромешную тьму, в Пустоту и во Мрак. Пала она, Ахамот, не в таинственный Вифоса мрак, не в гео всеединое лоно: пала во мрак, которого нет, в небытие. Этот небытный мрак ничего не может родить и не может стать светом. Эта зловещая тишь зазвучать не может, ибо нет ее, ибо нет кромешного мрака. И за Пределом Плиромы утратила все Ахамот, лишилася образа, жизни, всего, чем была и любила: вся она стала лишь черным, слепым стремлением в Бездну, жалким подобием Бездны Великой.

Так тосковала она и томилась, и все стремилася к дальнему горнему Свету. Словно птица ночная, в отчаяньи билась о Крест. Но на Кресте распростерся Христос, и в нем на миг ей видимым стало Сиянье, на миг зазвучало Отчее Слово. И распростершись коснулся ее, Он, извел ее из небытности полной, образовал по сущности только. Вновь пробудилася жизнь ее, и в себе ощутила она плод любви к ней Христа; опознала в жгучей и темной страсти своей свое стремленье в Плирому. Снова ринулась Дева; и снова стал перед нею незыблемый Крест. Только теперь яснее ей было стремленье ее и горше было сознанье, что цели своей она не может достичь. И не видала пути она, Крестом прегражденного; черным томилась неведеньем, горьким, отчаялась. Чуя жизнь в себе, Христом пробужденную, и не видя его, боялась она жизнь утратить; искала Христа и звала, но найти не могла. Лишь воспоминаньем о Нем, о любимом, жила, теплила скудную жизнь. И плакала она горючими слезами, и, вспоминая о Христе, улыбалась сквозь слезы; и стремилась в Плирому томясь, и тосковала, свое сознавая бессилье; и неутешно скорбела, и трепетала в страхе за жизнь свою, в умиранье ее превращая. И временами казалося ей, будто Свет мерцает во тьме кромешной и будто в Свете незыблемый Крест, а на нем Любимый ее. Но бросалася к свету она, и свет исчезал и тоскливей еще обстояла безмолвная тьма.

Не прекращалась тоска Софии: неустанно стремилась она; и всегда и везде встречала Предел, его же не в силах была превозмочь. И стремленье не завершаясь оставалось стремленьем, из себя изойти не могло и, как птица

безумная, билось о Крест, стеная; коснело оно, холодело, становилось грубым веществом этого мира — замкнутой в себе напряженною, неподвижною жизнью. Нет,не жизнью: жизнь — движенье, свобода. Смертью оно становилось; мертвым камнем, тяжелым давило. Так становилась тоска Ахамот веществом. Слезы Софии о Милом его орошали нежною влагой. Улыбка ее при воспоминаньи о Нем становилася светом. Трепет душевный ее и страх — темные, низшие силы. Стремленье в Плирому — духовные силы, движением ввысь создающие мир. В вечном исканьи образует себя Ахамот, пытаясь вспомнить Того, кто дал ей бытие, кто ей на Кресте явился. Бессильная, ведением не одаренная, не может вспомнить она — искажает в себе отраженье Плиромы, малые части ее созидает. Изменчивая, вечно стремится ввысь, неутомимо скорбя и трудясь. Не в силах она всю Плирому постичь, узреть ее единым воззреньем. Длится воззренье ее, но всего зримого ею сразу не видит: сияет ей то один лик Полноты, то другой, мерцает пред нею Немеркнущий Свет. И словно новый лик заступает прежний, и словно прежний бледнеет, уходит в какую-то даль, невозвратимый уже. И длится стремленье ее, и кажется ей, будто пред нею и в ней бесконечный расстилается путь, а она вместить его не может в себе.Мутится тоскующий ум. — "Я ли это была", восклицает она, "я ли, София? Я ли видела все, теперь позабытое мною? Я ли там стояла в тоске неисточной, к тебе вопияла, Любимый? Мучаюсь я. Но я ли сама мука эта, словно в мою проникшая душу? Или же злая то сила с ликом свирепого льва? Вот влекуся я ввысь. Но сама ли влекусь или Некто влечет благоуханьем своим несказанным? Как это горькая скорбь моя стала вдруг чем-то чужим мне, тяжелым и грубым Как незримые слезы внезапно зримой рекой потекли? Я ли сама мой трепет и страх? Почему ж трепеща, распростерши черные длинные крылья, в ужасе диком лицо закрывая свое и стеная, несутся, кружат предо мной, как осенние листья, мысли, страшные мысли мои? Я улыбалась тебе, мой Любимый, сквозь слезы. Но отчего, отчего эта улыбка сияет, из за темных туч, проглянув, и огнями горит в бесконечных каплях, над темной землею повисших? Разъята я, разлагаюсь и тлею; забываю, теряю себя. И не я уже

мысли и чувства, желанья мои. И они обстоят, утесняют меня“.

Вещая мудрость говорит в старой книге о муках Софии, о мире чудесном, ее порожденном тоской и неясным стремленьем познать и любить.

“И отвечая, Иисус сказал ученикам своим: Когда пребывала София в тринадцатом эоне, в месте всех братьев ее невидимых, т.е. двадцати четырех вержений Великого Невидимого, по велению Первой Тайны случилося это; и тогда воззрела Пистис София горе. Увидела свет она Завесы Сокровищницы Света и восхотела достичь того места, и не в силах была достичь того места. Но престала она выполнять тайну тринадцатого эона, а воспесновила Свет Высоты, его же узрела в свете Завесы Сокровищницы Света.

Случилось же, когда песнословила она место Высоты, что возненавидели ее все в двенадцати эонах бывшие архонты, — они же внизу — ибо отошла она от их тайн, ибо восхотела она возойти к Высоте и над ними всеми быть. Посему гневались они на нее и ненавидели ее. И гневался великий Трехсильный Своевольный, т.е. третий Трехсильный, он же пребывал в тринадцатом эоне и ослушником был, ибо не изверг всего очищенного его в нем пребывающей силы и не дал очищенного из света своего в должное время, когда архонты давали очищенное свое, ибо хотел он владыкою быть над всем тринадцатым эоном и над теми, что ниже его пребывали. Когда же архонты двенадцати эонов гневались на Пистис Софию — она же превыше их — и ее весьма ненавидели, случилось, что и великий Трехсильный Своевольный, о коем сейчас я рассказал вам, примкнул к ним и гневался на Пистис Софию и весьма ненавидел ее, ибо она к Свету, высшему, чем он, помыслила течь. И изверг из себя он Великую Силу с ликом льва, и из своего в нем пребывавшего вещества изверг он много других весьма могучих вержений, и послал их к местам внизу, к частям Хаоса, дабы они там нагнали Пистис Софию и из нее взяли силу ее, ибо помыслила она течь превыше их всех и еще — престала выполнять ее тайну, но скорбела все время и Свет, что узрела, искала. И ненавидели ее архонты, оставшиеся и упорствующие тайну выполнить, и ненавидели ее все стражи врат эонов.

Случилось же по велению Первого Веления, что великий

Трехсильный Своевольный, он же был один из трех Трехсильных, преследовал Софию в тринадцатом эоне, дабы воззрела долу она и увидела Силу Света, Силу с ликом льва, и восхотела ее, и к месту тому притекла, так, чтобы свет ее у нее отнять.

Случилось же после сего — воззрела долу она и увидела его светлую Силу внизу, и не познала она, что это Сила Трехсильного Своевольного, но помыслила, что она от Света, его же изначала увидела она, из света Завесы Сокровищницы Света. И помыслила она в себе: "Потеку я к месту тому без Супруга моего, возьму Свет и созижду себе из него светлый эон, дабы в силах быть к Свету Светов, что в Высоте Высот, потечь". И когда помыслила она это, изошла она из места ее, из тринадцатого эона, и низошла к двенадцати эонам. Преследовали ее архонты эонов и гневались на нее, ибо о величии помыслила она. Но изошла она из двенадцати эонов и потекла к местам Хаоса, и приступила к Силе Света с ликом льва, дабы поглотить ее. Но обступили ее все вещные верджения Своевольного, и Великая Сила Света с ликом льва поглотила Силы Света в Софии, и очистила Свет ее и поглотила его; а вещество ее низвергнуто было в Хаос, и стало оно в Хаосе архонтом с ликом льва, одна половина коего огонь, а другая мрак, т.е. Ялдаваофом, о нем же часто я вам говорил. Когда же случилось это, стала София весьма слабой, и начала еще та Сила Света с ликом льва брать из Софии все Силы Света, и все вещные Силы Своевольного обстояли Софию и утесняли ее. И возопияла громко Пистис София и воскричала к Свету Светов, его же изначала узрела, когда поверила в него".

Разумею, что в повести этой сокрыты от непосвященных великие тайны. О них говорит верными умами и устами неложными хранимое учение Валентина. — Не было Хаоса вне Полноты, и не силы иные боролись с Пистис Софией. И не было злым Божество, и не был злым ни один из эонов Его. Так и великий Василид не раз повторял: "Все готов я признать; не признаю того лишь, что Божество жестокосердо". Но Хаос — ничто, пустота. То же, что обстоит Софию ка квещные силы, что угрожает ей как сила с ликом льва — лишь разъятость ее, по сущности же — сама она. И сама она — все архонты двенадцати эонов, сам — Своевольный Трехсильный. Но, удержать не в силах единство свое,

видит она себя разъятой на части, и кажется ей, что все враждует друг с другом и с нею. Подумай — ведь каждый из нас в глубине своей есть София. И разве не обстоят нас мысли наши и чувства, как что-то иное? Разве наша же страсть не влечет нас, словно иная могучая сила? И кажется нам, будто все не мы. Но как же тогда все рождается в нас и в нас погибает? О подумай, подумай, старый младенец! — Разве ты не в плену у своих же созданий? Разве не думаешь ты, что какая-то злая и чуждая Сила в тебя проникает, влечет и губит тебя? Разве ты не измыслил себе Ялдаваофа, какого-то грозного, злого и темного бога? Признай, наконец, свои страданья в страданьях Софии; пойми и ее великую тайну, в словах этой повести дивной от взглядов сокрытую всех! Все, что угрожает Софии и терзает ее, все, что ее разъединяет, отъемля частицы ее света, — только образ и символ разъятости ее. Но и сама в единстве своем, вне разъятости этой она — только символ, ибо нет ее, вне того, что пртивостоит друг другу, и не части ее от нее отъяты, но сама распалась она. Так и Валентин учит, говоря, что по самой сущности своей образована София-Ахамот Христом и от Его касанья чрез Крест, рассекающий мечу подобно и утверждащий, принесла плод свой. И в плоде том, в Софии уже сущностной, — и она сама и Христос. И что же сама она без Христа, еще бессущностная, не-сущая? — Нет ее. — Она лишь возможность, Христом явленная. А поскольку есть она — Христом она образуема. И плачь ее горький лишь в Нем становится слышимым.

"Когда же Пистис София окончила шестую свою умопремену покаянную о прощеньи проступков ее, случилось, что обратилась она опять к Высоте, дабы видеть, прощены ли грехи ее, и дабы видеть, изведут ли из Хаоса ее. И по велению Первой Тайны не услышала она еще, что грехи ее прощены и изведена она из Хаоса будет. Когда же обратилась она к Высоте, дабы видеть, прията ли от нее умопремена ее, узрела она всех архонтов двенадцати эонов, как смеялись они над ней и радовались, ибо умопремена ее не прията от нее. Но когда возопияла она в седьмой раз, внял Иисус воплю ее. "Не было еще, говорит он, тогда веления Первой Тайны ко мне спасти ее и из Хаоса извести. Но без веления, сам я по милосердию моему возвел ее к простор-

ному более месту в Хаосе. И когда вещные вержения Своевольного заметили, что возведена она к просторному более месту в Хаосе, престали они немного ее утеснять, ибо помыслили они, будто совсем она из Хаоса изведена. Когда же случилось это, не познала Пистис София, что я помог ей, не познала меня совсем, но продолжала она песнословить Сокровища Света, его же видела прежде и ему же поверила, и помышляла; что он и был помощником ее, коего песнословила она, помышляя, что истинный Свет то был. Но так как поверила она в Свет, Сокровищу Истинному присущий, была возведена она из Хаоса и умопремена ее от нее принята. Но еще не исполнилось веление Первой Тайны умопремену ее от нее принять. Когда же вержения Своевольного заметили, что не возведена Пистис София из Хаоса, обратились они опять против нее, сильно ее утесняя. И в восьмой раз вопияла она, и вопияла в девятый раз.

Когда же возвестила Пистис София девятую умопремену свою, утеснила ее опять Сила с ликом льва, вожделея все силы отнять у нее. И снова возопияла она к Свету, говоря:

"О свет, коему от начала поверила я, ради коего претерпела я эти великие муки, помоги мне!"

И в тот час была принята от нее умопремена ее. Вняла ей Первая Тайна: по велению ее ниспослан был я. Я пришел помочь ей, и возвел ее из Хаоса, ибо почувствовала она умопремену и поверила в Свет и эти великие муки и эти великие опасности претерпела. Была обмануата она божественным Своевольным, и ничем иным не была обманута она, кроме как Силою Света по подобию Свету, в него же поверила. Ради сего по велению Первой Тайны ниспослан был я, дабы тайно ей помочь. Но не изошел я к месту эонов, а изшел из средины всех их так, что ни одна Сила не знала, ниже Силы Внутреннего Внутреннейшего, ни — Внешнего Внешнего, и только Первая Тайна знала о том.

Когда же низошел я к Хаосу, дабы помочь ей, случилось, что увидела она, что умен я и весьма сияю и в милосердии к ней. Ибо не своеволен я был, как Сила с ликом льва, она же взяла из Софии Силу Света и утесняла ее, дабы взять весь сущий в ней Свет. Узрела тогда София меня, что светил я в десять тысяч раз более, чем Сила с ликом льва, и что в великом милосердии я к ней; и познала она, что из Высоты Высот я, в Свет коих изначала поверила она. Объя-

ло тогда мужество Софию и сказала она десятую умопремену свою.

Случилось же, когда Сила с ликом льва узрела меня: как приближался к Софии я весьма сияя, что разъярилась она еще больше и извергла из себя новое множество весьма сильных вержений. Когда же случилось это, сказала Пистис София одиннадцатую умопремену свою.

Случилось же после сего, что приблизился к Хаосу я, весьма сияя, дабы взять свет той Силы с ликом льва. И когда весьма сиял я, устрашилась она и возопила к своевольному — Богу ее, дабы он помог ей. И тотчас же воззрел Своевольный Бог из тринадцатого эона; и воззрел долу на Хаос, будучи гневным весьма и желая своей Силе с ликом льва помочь. И окружила Сила с ликом льва, она и все прочие вержения, Пистис Софию, желая взять весь в Софии пребывающий Свет. Случилось же, что, когда утесняли они Софию, возопияла она к Высоте ко мне вопия, дабы я помог ей. Случилось же, что, когда воззрела она к Высоте, увидела она Своевольного весьма гневным; и убоялась она, и сказала двенадцатую умопремену свою о Своевольном и о вержениях его.

После же сего возопияла Пистис София ко мне говоря: "О Свет Светов, преступила я в двенадцати эонах и от них низошла, чего ради свершила я двенадцать умопремен покаянных по числу эонов. Ныне же, Свет Светов, прости мне преступленье мое, ибо весьма велико оно, так как оставила я места Высоты и низошла обитать в местах Хаоса".

И тринадцатую умопремену свою сказала Пистис София.

И тогда исполнилось время тому, что изведена она была из Хаоса. И чрез себя самого, кроме Первой Тайны, извел из себя я Силу Света и ниспослал ее долу к Хаосу, дабы извела она Пистис Софию из глубоких мест Хаоса и возвела к высшим местам Хаоса, доколе не будет веления Первой Тайны совсем из Хаоса ее извести. И моя Сила Света возвела Пистис Софию к высшим местам Хаоса. Когда же вержения Своевольного заметили, что возведена Пистис София к высшим местам Хаоса, преследовали они ее горе, в то время как хотели они снова увлечь ее к низшим местам Хаоса. И моя Сила Света, ее же послал я возвести Софию из Хаоса, сияла весьма. Случилось же, что, когда вер-

жения Своевольного преследовали Софию, ибо к высшим местам Хаоса ведена была она, воспесновила она снова и вопияла ко мне. И повелел я Силе Света, ее же послал спасти Софию, стать Венцом Света на главе ее, дабы вержения Своевольного отныне не могли осилить ее7 И когда стала Сила Света Венцом Света вокруг главы ее, подвигнуты были все пребывавшие в ней злые вещества и все были очищены в ней; уничтожены были они и остались в Хаосе, а вержения Своевольного взирали на них и радовались; и очищенное чистого Света, что в Пистис Софии, дало Силу моей Силе Света, она же стала Венцом вокруг главы ее. Случилось же далее, что, когда она объяла чистый Свет в Пистис Софии, ее чистый Свет не исходил из Венца Пламени Света, дабы вержения Своевольного его у нее не похитили.

В час тот исполнилось веление обо всех утеснениях, Пистис Софии определенных, ради исполнения Первой Тайны, что от начала существовала, и пришло время спасти ее из Хаоса и извести ее изо всех мраков. Ибо прията была умопремена ее Первою Тайной. И тайна эта ниспослала мне с Высоты Великую Силу Света, дабы помог я Пистис Софии и возвел ее из Хаоса. Воззрел я к эонам в Высоту и увидел Силу Света, ее же ниспослала мне Первая Тайна, дабы из Хаоса спасти Софию. Случилось же, когда из эонов изошел я и узрел спешащим себя — сам же был я над Хаосом — что изошла из меня другая Сила Света, дабы помочь Пистис Софии. И Сила Света, что Первою Тайною изошла из Высоты, низошла на Силу Света, из меня исшедщую, и встретились они и стали Великим Истечением Света.

Когда же сказал это Иисус ученикам своим, сказал он: "Понимаете ли, образом каким с Вами говорю?"

Снова пала ниц перед ним Мария и сказала: "Господи, понимаю, что говоришь. В разрешение слова этого Твоя Сила Света пророчествовала некогда чрез Давида в 84 псалме, говоря:

— Милость и Истина встретились, Правда и Мир облобызались. Истина из земли подъялась и Правда призрела с небес. — Милость же есть Сила Света, Первою Тайною исшедшая, ибо Первая Тайна услышала Пистис Софию и возжалела ее во всех утеснениях ее. Истина же — Сила, из Тебя исшедшая, ибо Ты исполнил Истину, дабы спасти ее

из Хаоса. И Правда есть Сила, исшедшая Первою Тайною, и направит она Пистис Софию. И Мир — Сила, из тебя исшедшая, дабы войти в верження Своевольного и взять от них Светы, что от Пистис Софии взяли они, т.е. дабы Ты собрал их в Пистис Софии и в мире соделал их с Силою их. Истина же, напротив, есть Сила, что из Тебя изошла, когда Ты в низших местах Хаоса был. Посему чрез Давида сказала Сила Твоя: "Истина из земли подъялась", ибо Ты в низших местах Хаоса был. Правда же, с небес призревшая, — Сила нисшедщая Первою Тайною из Высоты и вошедшая в Пистис Софию".

Так все Христом собирается, весь Свет в Хаосе, т.е. в Тьме Кромешной или в Пустоте, Кеноме, разсеянный; и остается во Тьме лишь несветлое, т.е. небытное и не-сущее; и образуется и созидается Пистис София, из не-сущей сущею становясь. В каждом из нас, братья, она созидается: не вне, не кроме нас. И усовершится для нас она в тринадцатой умопремене своей, когда все мы единым стадом, а вернее — телом единым станем. Будет в Плироме София, когда вся она будет. Будет же вся она, когда станет всем во всем, т.е. в каждом из нас, и вся в каждом будет, а каждый будет всею Софией. И свершается это в двенадцати умопременах ее — в земной и временной жизни нашей, для нас — только временной и земной. Как золотистый феникс пустыни аравийской тонет в золоте Солнца и, трепеща неприметно, дивно поют его пронизаемые ветром невидимым крылья, так поет, и трепещет и тает в сиянии Вечного Света мой дух при мысли одной о Пистис Софии, о Деве прекрасной. Дева, с тобой я и ты, светоносная в золоте юного тела и в пламени плечи покрывших кудрей! Вечно с тобою рождаюсь в бесчисленных радостных жизнях — в пальме зеленой впиваю холодную влагу и светлый огонь, лиющийся с неба, первым криком младенца приветствую братьев моих, в жгучем, как солнце пустыни, лобзаньи ликую и таю. Вечно с тобой умираю, свое и себя отдавая, как ныне, чтобы воскреснуть в других и с другими едино, для мира слепого незнаемо жить. Близок последний мой час — затихает биение сердца и в жилах кровь застывает. Близок во мне и послдений твой час, золотая София. Первая Тайна уже посылает свою Великую Силу. Льется сливаясь она с

Светоносною Силой его несказанной. С Истиной Милость и с Правдою Мир союз свой свершают.

Я, София, живу, но живу не собою, небытной, не-сущей. Им создана, образована я, и в девственном чреве моем ношу Его семя, Его самого — плод, рождаемый в муках. Я рождаю Его, Человека; сущая Им, я в Нем исчезаю. Все от Супруга во мне и все для Сына земного. Первым я создана, во Втором живу и являю Его многовидность. В Хаосе черном, небытная я, оставляю небытную мнимость. Ныне же, Дева, в полуденный час выхожу я к Великому Духу, к юному в девстве своем, восхожу. непорочная дева. Ныне, в полуденый час выхожу я к Незримому Богу. Тайну последнюю я отверзаю последней печатью. Имя ее изрекаю — Дзооэ-Дзои-Дзапоо. Имя ее изрекая, десницею тьмы я четыре беру и пять десницею тою же сотен, шуйцею — пять на десять и ею же снова четыре. Я призываю вас Дзоэдзиадзехоэдзоои Оэдзиадз Иодзиаоо Дзадзио Дзадзиадзо.[7]

Неправильно понимают учение твое, Валентин, думая, будто говорил ты о падении самого Божества. Кто же не знает, что Марк разъяснил истинный смысл слов твоих и что еще великий Василид открыл нам совершенство Божественной Полноты? Сотворил все Не-сущий Бог, не раз повторял Василид, Словом бессловно; восхотел сотворить нехотением. "Не-сущий Бог соделал мир не-сущий из не-сущего, извергнув и основоуставив некое единое семя, в нем же— всю всесемянность мира, мира многообразного и многосущного". Как же после этих слов возможно учить о том, будто мир и есть само Божество? Но ты знал, Валентин, что Плирома превыше, совершеннее совершенства, знал, что в ней и несовершенство есть, почему не только его, а и совершенство само она превозмогает. И ведал ты, что не было бы Софии земной, не будь в Плироме Софии небесной, т.е. — не будь Плирома сама Софией. И если есть волненье и муки в Софии, как же не быть им в самой Полноте? Вот почему говорил ты, что Пистис София, иначе именуемая Ахамот, не сама София Небесная, ибо Софии Небесной нельзя извергнуть из лона Плиромы: сама Плирома она. — Пистис София лишь Помышленье Софии, Энфимисис. Она — отраженье светлого лика в небытности Тьмы. Она возникает по зову Христа из ничто и причастием чрез Него становится Горней Софией.

Не полна Полнота, доколе Она не прияла в себя Ахамот. Но Она искони прияла ее в Горней Софии. Томится и страдает София земная к Плироме стремясь и достигнет ее став собою, уже достигает, достигла. Но томится сама Полнота в Горней Софии стремленьем постичь себя самое, в непостижности Бездны своей обретая свой нерушимый Предел и Крест. И открывается ей самой ее непостижность, как некий Свет, как Слово и Ум, как Христос Иисус. И нисходит покой, и ликует вся Полнота, себя самое постигая. Но не отличны в ней постиженье и радость от исканий и горя. Все непостижно едино в Ее полноте непостижной. Выше еще Ее непостижность. — В самой себе Она неполна, полная лишь в единеньи любовном с твореньем своим. Ждет и тоскует Она, доколе, всецело Ее восприяв, не сольется с Ней и не станет Ею творенье. Но не тоскует уже Она и не ждет, ибо в Ней, в Полноте, все искони совершилось. Выше совершенства Совершенная. Но выше Она его потому, что будучи совершенной и несовершенна. Выше божественности Божественная; — потому, что божественной будучи и не божественна. Несовершенна же и небожественна Она в том, что сама становится и твореньем своим, дабы творение стало Ею. Так познается Она в полноте своей полноты. Кто же Она как творенье свое? — Конечно, Слово и Ум, Ее самопостиженье. Слово же есть Человек, Человек — Соборность, Соборность — София[8].

Славьте Софию Предвечную,
Пламенем красным горящую,
Светом несчетных огней!
Славьте Ее, Бесконечную,
Зрак земнородных разящую!
— Видим Невидимый в Ней.
Солнце Любви Беспримесное,
Тьмы Беспросветной Сияние,
Бездны Незнаемой Знание,
Крест, расекающий Меч,
Славься, София Небесная,
Славься Бесстрастья Страдание,
Неизреченная Речь!

Вечно Тобой изрекаема

Вечно в Молчаньи сокрытая
Тайна твоей Полноты.
В дивных мирах созидаема,
В них неизлитно излитая,
Слово Предвечное — Ты.

Долу блуждаю, холодная;
Хаоса душными тучами
Горних отъята я мест.
Плачу слезами горючими;
В муках Божественно плодная,
Чаю сияющий Крест.

Тело мое пригвожденное
Молча поникло бессильное;
Мной, земнородной, рожденное,
Никет в пучину могильную.

Сила померкла в Бессили.
Руки, недвижно разъятые,
Стонут и острые тернии
Нежное ранят чело.
Трепетно белые крылия
Реют, сияньем объятые,
Розы — огни невечерние.
Лик в них сияет светло.

Кровь загорается красная,
Слезы горят самоцветные,
Лет мой свободен и тих.
Ближе сиянье приветные...
Здесь я, София Прекрасная.
Здравствуй, Небесный Жених!

ПРИМЕЧАНИЯ ИЗДАТЕЛЯ

[1]Печатаемое рассуждение было приобретено издателем вместе с партией книг теософического и оккультного содержания в начале марта месяца сего года в одном из книжных магазинов Государственного Издательства за цену 5 коп. (в золотой валюте). Рукопись написана четким, но очень мелким почерком на 23 страницах (recto и verso) с полями, на почтовой бумаге большого формата с водяными знаками — круглая печать, в середине которой крылатый лев с лапою, положенной на пачку бумаги с надписью "1860", а по ободку легенда: "Писчебумъ". В правописании последовательно выдержана мануйлица, что позволяет признать за terminus post quem написания трактата 1918 — 1919 г. Несравненно труднее определить, имеем ли мы дело с оригинальным произведением, переводом или переработкою какого-нибудь подлинного гностического сочинения. Первое предположение кажется нам исключенным по следующим соображениям: — 1) Трактат отличается известною цельностью основной мысли и ее развития, несмотря на цитаты и длинные эксцерпты из гностических произведений. Второе в такой форме для современных писателей необычно, а первое и вовсе им несвойственно. С помощью формального метода, разработанного в выдающихся трудах Ю.Тынянова, В.Шкловского*, В.Жирмунского, Эйхенбаума и других, нам удалось установить, что отличительная черта современной поэтики заключается в отсутствии цельности замысла и выполнения. 2) Незаметно никаких отголосков пережитых нами событий — мировой войны и революции. Но невозможно представить себе современного писателя, на котором бы они так или иначе не отразились. 3) Точно так же нам не удалось установить какое-либо влияние оккультных и теософических идей, за исключением, может быть, очень темного намека на символический смысл креста и упоминания в последнем стихотворении о розах. Самый тщательный анализ не вскрывает и малейшего соприкосновения с трудами Элифаса Леви, Фабра д'Оливе, Станислава де Гюайта, Сент-Ив д'Альвейдра, Блаватской, доктора Штейнера и других, хотя в купленной вместе с рукописью и, видимо, принадлежавшей к той же библиотеке партии книг находились произведения Леви, Гюайта, Штейнера, Энциклопедия Г.О.М. и брошюры Тухолки. Допустить, что современный автор, написавший подобное публикуемому рассуждение, мог остаться не затронутым всею этой литературой и ее не отразить, невозможно. Конечно, это — argumentum e'silentio. Но он вполне убедителен, так как нами соблюдены все установленные Э.Бернгеймом (см. посл. издание его Lehrbuch der historischen Methode) правила, требуемые для того, чтобы argumentum e silentio имел силу. 4) Внутренние основания подтверждают наши выводы. — Тон автора трактата производит впечатление полной серьезности и убежденности, а ни того, ни другого при трактовке подобных сюжетов нельзя ожидать в нынешнее просвещенное и позитивно-научное время от писателя, несомненно исторически образованного. 5) Нако-

---

*Особенно проникновенный мыслитель, прославившийся созданием русской школы так называемых "братьев-шкловитян".

Р е д а к т о р ("Стрельца")

нец, в пользу древности трактата говорят конкретные подробности, которые едва ли могли быть измышлены нашим современником (описание наружности Василида и Валентина, случайные, но конкретные указания на время и место, наивная вера в легендарного феникса и т.д.). Однако ряд серьезных соображений препятствует, на наш взгляд, и тому, чтобы видеть в данном трактате точный перевод какого-нибудь утраченного гностического произведения. 1) Общий тон и характер изложения совершенно несвойственны писателям начала нашей эры. 2) Сама форма, по отзыву знатоков античной литературы, к которым мы обращались за разъяснениями и компетентность которых достаточно засвидетельствована преподаванием в ВУЗах и ПУЗах Петербурга, не встречает себе аналогий в античности. 3) Несомненное знакомство автора с трехмерным пространством (понимание им "глубины") тоже, как это доказано Шпенглером, не свойственно древним. 4) Вызывают сомнения и некоторые частности, например, упоминание об "осенних листьях". В виду всех этих соображений мы решаемся выставить следующую гипотезу. — Современый нам автор ретушировал и слегка переработал какой-то не дошедший до нас подлинный гностический текст. Следы переработки без труда обнаруживаются в недостаточной согласованности "плача Софии" и повествования о ее судьбах с предшествующим и последующим изложением. Очевидно, второй автор упустил целый ряд соображений первого, подвергнув первоначальный текст некоторому сокращению. Издатель пока не решается еще реконструировать этот Urtext, но позволяет себе, не входя в подробную аргументацию, кратко формулировать те заключения, к которым он пришел. — Предполагаемый нами оригинал относится, по всем вероятиям, к эпохе синкретизирующего разные системы гносиса. Автор ссылается на Василида, Валентина и Марка, на первых двух — как на лично ему известных. Василид процветал ок. 125 — 130 г., Валентин умер ок. 160 г. Следовательно, автор, по его собственному свидетельству, уже глубокий старик, писал свой трактат никак не позже первого десятилетия III века. Такому предположению, на первый взгляд, противоречат заимствования из книг "Pistis Sophia" и "Jeu", которые Ад.Гарнак и переводчик их К.Шмидт (Carl Schmidt Koptisch-gnostische Schrikten I T. Berlin, 1905) относят к половине III в. Но весьма вероятно, что первоначальная редакция этих произведений восходит к самому началу III в., и что автор ею и пользовался. Не лишено значения, что автор называет ее "с т а р о й книгой". — Он отдельно дает "плач Софии" и описание ее судьбы, и, как принято в исторической критике, его более простую версию следует датировать раньше, чем более сложную версию, приведенную в коптском оригинале. Далее, коптский оригинал оставляет греческие слова без перевода. Автор же не обнаруживает следов влияния со стороны коптского языка или знакомства с ним. С другой стороны, трактат не может быть отнесен к более позднему времени. — В нем учение Валентина упрощено: Плирома сводится к Тетраде и даже к Триаде, а Ум (nous) отождествляется с Разумом, Речью или Словом (logos). Это сближает систему автора с христианским учением, равно как и резкое выделение идеи Василида о творении из ничего (заметим, что у автора нет следов знакомства с учением Василида в том виде, в каком излагает его Ириней, благодаря чему подтверждается предположение В.В.Болотова и других о большей достоверности версии Философумен Ипполита), и, правда, не развитая, теория причастия. Если бы автор знал труды Оригена, а тем более — христианскую философию III—IV веков, он, разумеется, или ссылался бы на нее или, по крайней мере, так либо иначе ее на себе отразил. Тем, на наш взгляд, и интересен публикуемый нами трактат, что он показывает, насколько гностическая мысль II—III в. приближалась к хри-

стианской и как она в нее перерождалась. Мы надеемся, что внимательное изучение публикуемого источника заставит с новой точки зрения пересмотреть историю гностицизма.

[2]Довольно близкий к подлиннику перевод известного по Философуменам Ипполита гимна нахашенов. Интересно, что в переводе стоит "нахаш" (nahash или, по другому чтению, naas — змий), чем подтверждается эмендация Гильгенфельса, заменявшего этим словом даваемое текстом Ипполита "Ум" (nous). Нахашены или наассены — одна из гностичеких сект, принадлежавшая к группе офитов или братьев змия и, по-видимому, повлиявшая на мировоззрение автора.

[3]Следующий отрывок — плач Софии — частью дословно совпадает с текстом гл. 32 — 59 первой книги "Pistis Sophia", где плач разбит на тринадцать покаяний и вкраплен в рассказ Христа о судьбах Софии. Наш текст значительно короче, что говорит в пользу его большей древности. Терминология автора нуждается в пояснениях. — "Верженья", очевидно, — греч. probolai, что переводится обычно латинским словом эманации, т.е. истечения. — "Своевольный" — перевод греч. "authades". "Вещество" — конечно, "hyle", т.е. материя.

[4]Предшествующее изложение (после плача Софии) является переработкою и упрощением системы Валентина. По Валентину (Птоломею), Плирома состоит из 30 эонов ("триаконтады") или 15 сизигий (супружеств). Высшие четыре эона Вифос — Сиге, т.е. Бездна — Молчание, и Ум — Истина составляют тетраду, а вместе со Словом (Логосом) — Жизнью и Человеком — Церковью — первородную огдоаду или восьмерицу. Остальные эоны эманируют из Слова — Жизни и Человека — Церкви, за исключением рожденного всею Плиромой чрез Ума — Истину Христа, вступающего в сизигию с Софией. Автор отбрасывает в общем идею сизигии, отождествляет Бездну с Молчанием, Ум со Словом (вероятно, потому, что само познание уже предполагает разъединение или "счет", т.е. логос — таково первоначальное значение глагола logizein) и Человеком. Неясно, какую роль играет в его теории Истина (если она не тождественна частью Логосу — Уму, частью Вифосу), но несомненно, что под Жизнью и надо разуметь "Отчую Силу" или "Духа". — Попытка, не лишенная интереса, так как у Валентина диалектически различение Вифоса от Молчания и Ума от Разума (или Логоса), действительно, не обосновано, при достаточном, однако, обосновании отличности Ума от Вифоса. Идея сверхвременного единства Плиромы, несомненно, заимствована у Марка.

[5]В изображении судеб Софии опущено различение между Софией Небесной и ее Энфимисис или Помышлением, т.е. Софией Ахамот. В дальнейшем автор возвращается к более полному учению Валентина.

[6]Следуют новые извлечения из книги "Пистис София" (1 кн. гл. 30—60), опять-таки более краткие, с опущением плача (тринадцати покаяний) Софии. "Умопремена" — неудачный перевод греч. metanoia, обычно переводимого как "покаяние".

[7]Последний отрывок близок к концу (в издании Шмидта) кн. "Jeu". В загадочных словах, не имеющих никакого, по-видимому, смысла, обращает на себя внимание удлинение некоторых гласных: "дзаиоо" вместо "дзаио", "дзоои" вм. "дзои", "иодзиаоо" вм. "иодзиао".

[8] Оригинала стихотворения, заключающего трактат, найти нам не удалось. Предпоследний куплет, может быть, отражает некоторое смешение идей Василида (Дух Святой, как птица, возносящая "Второе Сыновство" к Богу) с учением Валентина о Кресте — Пределе. Вероятно, стихотворение принадлежит "второму", русскому автору. Может быть, к включению в тот же печатаемый нами трактат предназначалось и другое, найденное нами на отдельном листке почтовой бумаги (без водяных знаков), вложенном в рукопись. Приводим в примечании и его:

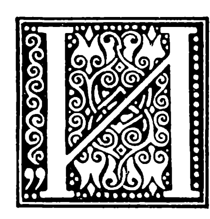
Мариам, Мариам, Звезда Морская,
Я тебя полюбил, люблю навсегда!
Я твержу, седыми волнами играя:
"Мариам, Морская Звезда!"

Мариам, Мариам, я тебя всю объемлю,
Я люблю тебя, лелею, я, Океан,
Омываю, ласкаю родимую Землю,
Обнимаю стократ горячий стан.

Мариам, Мариам, Звезда Морская,
Не тобою ли я, Мариам, рожден?
Не твое ли имя во сне изрекая,
Я нарушил моей небытности сон?

Мариам, Мариам, Звезда Морская,
Я Отец твой, и Сын, и Супруг навсегда!
В шуме волн лишь имя твое повторяю,
Мариам, Морская Звезда!

ДОСТОЕВСКИЙ И КАТОЛИЧЕСТВО



деал гражданского устройства в обществе человеческом“ “есть единственно только продукт нравственного самосовершенствования единиц, с него и начинается;... было так с покон века и пребудет во веки веков. При начале всякого народа , всякой национальности, идея нравственности всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее. Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи, и всегда, как только начиналась новая религия, как тотчас же и создавалась гражданская новая национальность“.[1]

Таково основоположение той философии общества и истории, которую развивает Достоевский как в романах своих, так и в статьях, и которую необходимо ни на мгновение не упускать из виду, касаясь его отношения к той либо иной религии, в частности — к католичеству. Понимание и оценка католичества являются производными общей философской концепции. В этом и трудность проблемы, и ее интерес. — Общественный идеал в существе и истоке своем — идеал религиозный; он — одно из обнаружений религиозности, хотя бы и не всегда сознаваемое как таковое. А

[1]“Дневник писателя“, 1880 авг. III, 3. В дальнейшем даю сокрашенное указание — “Дн.“, приводя год, месяц, главу и часть. Курсив везде принадлежит Достоевскому, разрядка — мне.

что он не всегда понимается религиозно, на самом деле будучи религиозным — это хорошо известно Достоевскому и хорошо им показано в целом ряде кратких и подробных характеристик таких явлений, как социализм. Однако понимание общественного идеала как нерелигиозного, точнее — непонимание всеобъемлющего значения религиозности глубоко ошибочно и неизбежно сказывается во внутренних противоречиях и саморазложении всякого мирского строительства.

Общественно-религиозный идеал необходимо является также идеалом национальным, а вернее — идеалом гармонического синтеза, организмом его национальных аспектов или выражений. Для Достоевского, познавшего абсолютную ценность всякой индивидуальности, близка и понятна абсолютная ценность всякой нации, всякого народа. Отсюда вытекает своеобразная трудность всей его общественно-философской и, еще более, религиозной концепции, разрешаемая в духе славянофильского мессианства.

О мессианстве и славянофильстве нам придется сказать несколько далее. Но уже теперь необходимо обратить внимание на то, чем и как обосновывается кратко формулированная выше основная идея. Разумеется, не историческими примерами, приводимыми на тех же страницах "Дневника", т.е. — не ими главным образом. Все это правдоподобно и вероятно: национальная общественность евреев или арабов слагается в связи с законом Моисея и Кораном, на них основана; с падением религиозного идеала падают и общественность, и национальность. Совершенно справедливо: "когда...утрачивается в национальности потребность общего единичного самосовершенствования в т о м д у х е, к о т о р ы й з а р о д и л е е, тогда постепенно исчезают все гражданские учреждения", ибо нечего более охранять. Но примерами ничего доказать невозможно, уже потому, что их можно толковать и по-иному, например, в духе исторического материализма считать духовно-религиозное следствием или эпифеноменом общественного, т.е. переворачивать причинную связь, устанавливаемую автором.

Достоевский поставленного мною сейчас вопроса не ставит. Но он отвечает на него в проблематике и психологии своих героев, отвечает, как художник и гениальный аналитик.

“Нет добродетели, если нет бессмертия“, утверждает Иван Карамазов. Любовь на земле “не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие“. Не следует понимать эти слова вульгарно и сплетать их со страхом пред загробными карами. “Уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия“. Тогда “нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему религиозному, и... эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благородным исходом в его положении“. И это вовсе не холодная диалектика, это — слова “блаженного“ или “несчастного“ сердца, “горняя мудрствующего и горняя ищущего“. Иван Федорович не “шутит“ и в беседе с Алешей вскрывает весь смысл поставленного им вопроса, который обрекает его своею для него неразрешимостью на жизнь “с адом в груди и в голове“.

В больном юноше Маркеле, брате Зосимы, просыпается всеобъемлющая любовь, как будто и не религиозная. Он говеет для того, чтобы “обрадовать и успокоить мать“. Но когда нянька зажигает лампадку в его комнате, Маркел, прежде не допускавший этого, вдруг говорит: “Зажигай, милая, зажигай, изверг я был, что претил вам прежде... Ты Богу, лампадку зажигая, молишься, а я, на тебя радуюсь, молюсь. Значит, одному Богу и молимся“. Так напряженная любовь становится верою или раскрывает свою религиозную природу; и религиозна она целиком у самого старца Зосимы. Достоевский неоднократно вскрывает религиозную природу русского социализма и нигилизма; и опять-таки “тем же методом“ обнаруживает неполноту и несовершенство земной любви без веры в бессмертие и Бога. Версилову предносится фантастическая картина будущего безрелигиозного человечества, когда “весь великий избыток прежней любви к Тому, который и был бессмертие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку“. Версилов трепещет внутренно этою любо-

вью; он уже читает во взглядах будущих людей бесконечную взаимную любовь, любовь, но и "г р у с т ь". Мечтатель не м о ж е т "обойтись" без Него, не может "не вообразить Его, наконец, посреди о с и р о т е в ш и х людей. Он приходил к ним, простирал к ним руки и говорил:"Как могли вы забыть Его?" И тут как бы пелена упадала со всех глаз, и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения".

О том же говорит Зосиме "таинственный посетитель". "Рай в каждом из нас затаен", но "чтобы переделать мир по-новому, надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу", стали друг другу братьями, а для этого "должен заключиться период человеческого у е д и н е н и я",т.е. объясняемой недостаточностью веры разъединенности или, в конце концов, самоубийства. "Но непременно будет так, что придет срок и сему страшному уединению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого. Таково уже будет веяние времени, и удивятся тому, что так долго сидели во тьме, а света не видели. Т о г д а и я в и т с я знамение Сына Человеческого на небеси..." Это будет царство любви, но ведь в любви-то и дано "ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим"; все живет и живо лишь ею, лишь чувством "соприкосновения своего таинственным мирам иным".

С намерением я подчеркиваю "метод" Достоевского, как метод возведения проблемы к основным тенденциям душевной жизни, изучаемой во всей ее конкретности. Только поняв и оценив значение и силу этого метода, можно понять идеи Достоевского не как безответственные мечты и фантазии, а как нечто внутренно обоснованное. "Он", как метко выразился К.Леонтьев, "знает гораздо более п с и х и ч е с к и м с т р о е м л и ц, чем с т р о е м с о ц и а л ь н ы м".

Итак, смысл жизни человечества на земле, начало и цель ее — любовно-религиозное единение с Христом каждого и всех, единство всех и всего во Христе. Это не единство немногих, неприемлемое и непереносное для религиозного чувства, а единство всех; не единство отвлеченно-духовное, но — целостное, включающее в себя все: и "клейкие листочки, и дорогие могилы, и голубое небо, и люби-

мую женщину“. В нем должны найтись место и радость и для Свидригайлова, и для Федора Павловича Карамазова, уже здесь на земле как-то приемлемого любовью старца Зосимы. Оно — единство со Христом и духа человеческого, и всей материи обоженной, Богоматери.

Всеединство не может быть отрицанием чего бы то ни было: в нем должно быть все, ибо только в этом случае оно в с е - е д и н с т в о. Значит, есть правда во всяком искании человечества. И Достоевский усматривает ее, убежденный в ограниченности и недостаточности социализма и анархизма, даже в предлагаемой ими “переделке всего человечества по новому штату“: “ведь это один же чорт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца“, как говорит Иван Карамазов.

Именно поэтому религиозный идеал не может не быть и общественным. Общественный идеал без религиозного основания только “панически-трусливая потребность единения, с единственною целью “спасти животишки“, т.е. “самая бессильная и последняя идея из всех идей, единящих человечество... начало конца, предшествие конца“. Безрелигиозное общество — “муравейник“, в себе самом несущий начала разложения, обреченный на гибель, потрясаемый клокотанием “четвертого элемента“. Гибель такого общества рано или поздно неизбежна, и Достоевскому казалось, что она уже близка. Если же мы вспомним уже приведенные выше мысли о религиозном происхождении всякого общества, нам станет очевидным, что в самой первоначальной идее его, хотя и религиозной, должна заключаться какая-то ошибка. Эта ошибка и есть католическое или папское понимание христианства.

Религиозно-общественный идеал выдвигает ряд основных проблем, которые ставятся и частично решаются в творчестве Достоевского. Первая может быть определена, как проблема зла и оправдания. К ней автор только подошел, но решения ее не дал или дать не решился, хотя только такое решение и может привести в гармонию те противоречия, которыми столь богаты его романы. Вторая ограничена сферою общественности и сводится к вопросу об оправдании уже не индивидуальных, а групповых ценностей; более же всего к оправданию национального во вселенском. Третья, в данной связи и для нас самая существенная, воз-

вращает к основной идее Достоевского и может быть условно формулирована, как проблема отношения между церковью и государством или организованной общественностью.

По-видимому, национальное несовместимо со всечеловеческим, и вселенское или всечеловеческое неизбежно должно быть интернациональным. Достоевский, действительно, различает "мировое значение", часто "неисследимое" по своей глубине, и "ореол местной национальной характерности". Однако мировое для него не является отрицанием национального, несмотря на всю очевидность отрицательности во всяком национальном эгоизме. "Европа", говорит Версилов, "создала благородные типы француза, англичанина, немца, но о будущем своем человеке она еще почти ничего не знает... Всякий француз может служить не только своей Франции, но даже и человечеству, под тем лишь условием, что останется наиболее французом, равно — англичанин и немец". В этом ограниченность их национализма, отсутствие в национальном всечеловеческого. Отсюда и их взаимная вражда. "Им еще долго суждено драться, потому что они — еще слишком немцы и слишком французы и не кончили свое дело еще в этих ролях". Неизбежным следствием национального эгоизма является разъединенность или "уединение", пронизывающее все стороны жизни и отрицающее религиозно-общественный Христов идеал.

Однако "всякий великий народ верит и должен верить, если хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном и заключается спасение мира, что живет он на то, чтобы стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их в согласном хоре к окончательной цели, всем им предназначенной"(Дн. 1877, янв. II, I). По-видимому, это положение противоречит приведенным выше. Можно точнее выразить его, отметив, что вера в свою миссию не должна сочетаться с "эгоизмом национальных требований", который обеспложивает и убивает самое веру. Не должно быть того, что Достоевский резко ставит в вину еврейскому народу — "веры в то, что существует в мире лишь одна народная личность — еврей, а другие хоть есть, но все равно надо считать, что как бы их и не существовало"."Выйди из народов и составь свою особь, и знай, что с

сих пор ты *един у Бога*, остальных истреби, или в рабов преврати, или эксплоатируй. Верь в победу над всем миром, верь, что все покорится тебе. Строго всем гнушайся и ни с кем в быту своем не сообщайся"(Дн. 1877, март, II,3). Такова формула национального эгоизма, которого не должно быть во всеединстве.

Как же тогда мыслимо сохранение абсолютно ценных национальных личностей во всечеловечестве, немыслимом как интернационал? Достоевский не дает полного и ясного ответа — он отвечает по-славянофильски: чрез осуществление русской идеи; и в этой славянофильской формуле должно искать существо его мысли. "Мы", говорит он, "первые объявим миру, что *не чрез подавление личностей иноплеменных* нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспеяния, а, напротив, видим его лишь в *свободнейшем и самостоятельнейшем* развитии *всех других наций* и в братском единении с ними, *восполняясь* одна другою, *прививая* к себе их органические особенности и *уделяя* им и *от себя* ветви для прививки, сообщаясь с ними душою и духом, учась у них и уча их, и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное дерево осенит собою счастливую землю " (Дн. 1877, апр. II, 2). Так, поясняет Достоевский в своей "Речи о Пушкине", будет указан "исход европейской тоске в русской душе", так будет сказано "Слово великой общей гармонии братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону".

Здесь надо отметить несколько неравноценных мыслей. Во-первых, всечеловечество должно быть таким организмом, в котором сохраняется из национального все, обладающее абсолютным значением, т.е. национальная личность всякого народа. Во-вторых, все эти национальные личности взаимно восполняют друг друга и живым взаимодействием и создают само человечество. Таким образом, француз не должен перестать быть французом, немец — немцем, но они должны быть не только французами или немцами, а и всечеловеками; — пункт, Достоевским до конца не выясненный. В-третьих — и это наиболее спорная мысль, стоящая в связи с неясностью второго пункта — всечеловече-

ство нуждается в особом конкретном носителе, в народе-мессии, который именно поэтому подвергается опасности во всечеловечности своей утратить национальное лицо.

Народ-мессия есть русский народ. Конечно, речь идет не о ясном сознании им своей всечеловеческой миссии, тем менее — об осуществленности ее. Всечеловечность русского народа надо рассматривать как потенцию, актуализирующуюся лишь частично и неполно — полная актуализация ее — а в это Достоевский верит — принадлежит будущему. При этой оговорке уже не страшны указания на недостаток культуры, на невежество и грубость русского мужика, на дикость нравов; а, с другой стороны, благодаря этой же оговорке, получается возможность понять национальную типичность русской интеллигенции.

Признавая русский народ народом-мессиею, Достоевский невольно отожествляет его всечеловечность с его национальностью, растворяя вторую в первой. Главною народною нашей чертой, говорит он, является отсутствие национального эгоизма, терпимость ко всему иноплеменному. А с терпимостью органически связана и другая особенность — отзывчивость на все чужое, способность перевоплощаться. "Один лишь русский, даже в наше время, т.е. гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех...Я во Франции — француз, с немцем — немец, с древним греком — грек, и, тем самым, наиболее русский, тем самым я — настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль". Эти слова Версилова, неизбежным выводом из которых должна быть дилемма: или гибель — растворение русской национальности, или руссификация Европы (от последнего Достоевский иногда и не так уже далек), подтверждаются на примере Пушкина; на его "способности всемирной отзывчивости и полнейшего перевоплощения в гении чужих наций, перевоплощения почти совершенного"."Способность эта есть всецело способность русская, национальная, и Пушкин только делит ее со всем народом нашим...". "Родственно и задушевно", целиком

соединившись со своим народом, “став вполне народным поэтом“, Пушкин стал и “общеевропейцем“, “всечеловеком“.

Если терпимость к иноплеменному лишь выражение “способности к перевоплощению“, то сама эта способность выражает жажду “всемирного счастья“, стремление “ко всеобщему общечеловеческому воссоединению со всеми племенами великого Арийского рода“. Наш русский удел “и есть всемирность, и не мечом приобретенная“ (руссификация в этом плане мыслей отбрасывается), “а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей“. Вот в чем смысл русской истории, смысл всех страданий русского народа. В “идее“ его, в духе его заключается живая потребность всеединения человеческого, всеединения у ж е с п о л н ы м у в а ж е н и е м к н а ц и о н а л ь н ы м л и ч н о с т я м и к сохранению их, к сохранению полной свободы людей и с указанием, в чем именно эта свобода и заключается...“

В чем же именно? Основание перевоплощаемости, тожественной с национальным самораскрытием, лежит в самоуглублении, в обращении в себя самого. Но для этого надо отбросить все внешнее, ошибочно считаемое мною моим, отказаться от эмпирического я. “Смирись, гордый человек, и прежде всего с л о м и с в о ю г о р д о с т ь. Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудись на родной ниве“. Только чрез смирение можно приобщиться народному духу. “Не вне тебя..., а в тебе самом, найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой и узришь правду“. Но обладание истинным (не эмпирическим) самим собою уже и есть истинная свобода. “Победишь себя, усмиришь себя, — и станешь с в о б о д е н, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя, и поймешь, наконец, народ свой и святую правду его. Не у цыган“ (Достоевский говорит об Алеко) “и нигде мировая гармония, если ты первый сам ее недостоин, злобен и горд, и требуешь жизни даром, даже не предполагая, что за нее надобно заплатить“.

Путь к самопостижению и л и “смирению“ лежит чрез страдания и завершается страданием — жертвой. Поэтому и народ русский, а в значительной мере и все славянское

племя должны обладать свойством "подыматься духом в страдании, укрепляться политически в угнетениях и среди рабства и унижения соединяться взаимно в любви и в Христовой истине". "Славянская идея в высшем смысле ее" "есть жертва, потребность жертвы даже собою за братьев, и чувство добровольного долга сильнейшему из славянских племен заступиться за слабого, с тем, чтобы, уравнять его с собою в свободе и политической независимости, тем самым основать впредь великое всеславянское единение во имя Христовой истины, т.е. на пользу, любовь и службу всему человечеству, на защиту всех слабых и угнетенных в мире". (Дн. 1876, авг. Post-Script.).

Что-либо из двух. Или данная Достоевским характеристика является характеристикою национально-русского аспекта всечеловечности, или она дает всечеловечность вообще. Во втором случае остается неясным, в чем же собственно-русское, ибо и другие народы должны придти к тому же; в первом — оказывается необоснованною исключительная роль русского народа (ведь всечеловеческое не может быть ограничено только одним из своих аспектов), и проблема исторической миссии России остается не разрешенной... Но для нас существенны не эти противоречия, возникающие попутно, а сама характеристика основных черт русского народа, взятая в последней ее психологической глубине. И вот тут-то и оказывается, что русский национально-всечеловеческий идеал, будучи идеалом гражданственным, по существу своему есть идеал религиозный, "Христов". Это — служение во Христе, "служение Христу и жажда подвига за Христа", проблема "судеб настоящих и судеб будущих православного христианства" (Дн. 1876, декабрь, II,3); это — "настоящее воздвижение Христовой истины, сохраняющейся на Востоке, настоящее новое воздвижение Креста Христова и окончательное слово Православия, во главе которого давно уже стоит Россия" (ib. июль-авг., I,4).

Православный идеал нерасторжимо, органически сочетает в себе религиозное, общественное и политическое начало. Он дает "формулу гражданственности", из него проистекающей и от него неотделимой. Поэтому, в православном понимании, церковь, как единство людей во Христе, должна заключать в себе все, все стороны жизни. Церковь не "союз людей для религиозных целей", подобный "всяко-

му общественному союзу“; она не противоположна государству и не подобна ему, но, в идеале, включает в себя государство, которое должно “обратиться в церковь вполне и стать ничем иным, как лишь церковью, и уже отклонив всякие несходные с церковными свои цели“. “Государство“, как формулирует приведенную мысль Ивана Карамазова отец Паисий, “должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью, и ничем иным более“. Тогда общественно-моральный идеал, вырастающий, как мы видели, из индивидуально-морального, снова обнаружит себя и как индивидуальный, став “идеею о возрождении вновь человека, о воскресении его и о спасении его“. Всякие же отношения м е ж д у церковью и государством, всякое разграничение сфер их действия могут быть только “временным, необходимым еще в наше грешное и незавершившееся время компромиссом“. При всем этом человечество должно начинать с духовного единения, с истока. Оно сначала должно объединиться духовно и внутренно, и только “потом уже в с и л у э т о г о д у х о в н о г о с о е д и н е н и я всех во Христе“ и “социально“ (Дн. 1877 май-июнь, III,I).

Теперь мне не трудно ответить на недоуменный вопрос читателя: какое все это имеет отношение к католичеству? Впрочем, полагаю, догадливый читатель и сам уже понял, что всем сказанным вопрос о католичестве решен, и оценка его произнесена. Остается лишь детализировать и конкретизировать общую мысль.

Еще до появления христианства европейское человечество жило “идеею всемирного единения людей“. Эта идея создала западную цивилизацию и стала ее целью; она выражена древним Римом в “форме всемирной монархии“. Но Рим, а вместе с ним и его “формула“, пали пред христианством. Однако пала лишь “формула“, не сама идея, бывшая своего рода предвосхищением христианского религиозно-общественного идеала. Христианство заключало в себе эту идею искони, хотя ко времени падения Рима и своей победы еще не раскрыло ее с полною ясностью. И она осталась во всей своей чистоте, но и потенциально в христианстве восточном, в православии, ныне возглавляемом и хранимом Россиею. В западном же христианстве или католичестве, в церкви папской христианский идеал видоизменился,

"не утратив свое христианское, духовное начало и поделившись им с древне-римским наследством". Католичество провозгласило, что "христианство и идея его, без всемирного владения землями и народами, не д у х о в н о, а г о с у д а р с т в е н н о, — другими словами, без осуществления на земле новой всемирной монархии, во главе которой будет уже не римский император, а папа, — осуществимо быть не может".Католичество считало (и считает) необходимым "сначала заручиться прочным государственным единением в виде всемирной монархии" с тем, чтобы потом, "пожалуй", создать и духовное единение (Дн. 1877, май-июнь, III).

По первоначальному заданию (разумеется, не существенно: насколько сознательному) католичества всемирно-государственное или внешнее единение — средство, духовное — цель. Но средство неизбежно превращается в цель и ее отменяет. Поэтому в р а з в и т и и папской идеи "самая существенная часть христианского начала почти утратилась вовсе"; римская, светская государственность поглотила и растворила христианский идеал, князь мира сего победил наместников Христовых. Отсюда — омирщение церкви и омирщение всей христианской культуры и жизни. И с этой точки зрения французская революция и все социалистическое движение представляются логически и органически необходимыми моментами развития Запада. А безрелигиозная общественность и государственность, как мы уже знаем, приводят к разъединенности, к борьбе всех против всех: к борьбе государств, наций, общественных групп и классов. Вырождение католической культуры и самого католичества, как папской церкви, ставящей себе мирские цели и применяющей мирские средства, завершающей себя в иезуитском братстве, неизбежно. Иначе и быть не может, ибо католическое задание в самой основе своей ошибочно и греховно. Римская или папская идея — "третье диаволово искушение".

Можно не соглашаться и спорить с тем, что православие в том виде, как его описывает Достоевский, не только идеал, но и, хотя бы в малой доле своей, действительность. Входить здесь в рассмотрение этого вопроса неуместно. Ограничусь лишь указанием на то, что, если православие Достоевского не более, чем идеал (впрочем, и для идеала дол-

жны быть некоторые реальные предпосылки), он принципиально отличен от католического идеала. Но прав или не прав Достоевский в характеристике православия, он безусловно и во многом прав в характеристике исторического католицизма.[1]

Спорить с фактами — предприятие безнадежное. Католичество — это, пожалуй, уже стало общим местом — отличается от православия, и к выгоде своей и к невыгоде, деятельным характером. Оно, конечно, не отрицает ни жизни, ни царства будущего века, напротив — в них усматривает последнюю цель и ими обесценивает земную жизнь. Но практически и реально оно все в этой, теоретически обесцениваемой им, земной жизни, всецело занято ее устроением, поглощено ее целями и ее задачам подчиняет идеалы будущего мира, который и сам предстает пред ним в чертах и красках мира земного. Христианская идея наряду с царством небесным, понятие которого доныне остается неуясненным, предполагает и преображение земной действительности усилиями сынов Божьих. И это преображение можно или относить в далекое будущее, к концу времен, небрежа земным трудом, в чем повинно восточное христианство, или считать его постоянным и необходимым заданием. Понимая свою цель во втором смысле (в чем его большое значение), католичество, во-первых, рассматривает земную деятельность, как средство достижения небесного царства, а во-вторых, самое земную деятельность берет в ее чистом виде, забывая о ее преображении. И в том, и в другом — его измена христианскому идеалу.

На деле католичество сосредоточилось на земных целях, заставляя служить им даже ушедших из мира монахов, которыми оно укомплектовывает армии воинствующей церкви. Оно — религия человеческая, слишком человеческая.

---

[1]Во избежание напрасных недоразумений, считаю нужным отметить, что моя книга "Католичество" рассматривает его в существе и идеале, не в историческом обнаружении, со стороны положительно и абсолютно-ценного в нем, не со стороны его недостаточности. К тому же и начинается она с условных предожений. Поэтому никакого противоречия между ее содержанием и тем, что утверждаю я здесь, нет, как ясно из одновременно почти вышедшей в свет моей "Культуры Средневековья". По нынешним временам и людям, к сожалению, приходится делать подобные оговорки.

Оно не ждет, когда государство "сподобится" стать церковью, но и не стремится себе его уподобить, само ему уподобляясь. Достоевский с полным основанием выдвигает момент земного владычествования, римскую традицию. С неменьшим правом можно указать на католическую мораль, рассудочно-расчетливую в типичных своих обнаружениях и скользящую по грани бухгалтерии, на холодно-рассудочное богословие, на мистику, которая вносит в отношения к Божеству человеческую "прелесть", земную эротику. Косвенно, на рассудочность католичества Достоевский и намекает в речи Шатова в "Бесах". "Народы", говорит Шатов, "слагаются и движутся" не разумом или рассудком, не наукою, а "силою иною, повелевающею и господствующею, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо. Эта сила есть сила неутолимого желания дойти до конца и в то же время конец отрицающая. Это есть сила беспрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти", "искание Бога". Она может быть и есть даже в необразованном и диком, некультурном народе, как может отсутствовать и часто отсутствует в образованном и ученом человеке. "Ни один народ еще не устраивался на началах науки и разума: не было ни разу такого примера, разве на одну минуту, по глупости... Разум и наука в жизни народов всегда, теперь и с начала веков, исполняли лишь должность второстепенную и служебную; так и будут исполнять до конца веков". И религия основываться на разуме не может. Ведь "никогда разум не в силах был определить зло и добро или даже отделить зло от добра, хотя приблизительно; напротив; всегда позорно и жалко смешивал..." А какая же религия без различения добра и зла? Если принять во внимание, что именно в православном и л и русском народе Достоевский усматривает эту высшую силу, делающую простого русского мужика носителем истинно-христианского идеала, и если сопоставить с этим последовательный рационализм католического богословия, выдвинутое мною положение оказывается отчетливо не высказанным у Достоевского только по недоразумению или случайным обстоятельствам. Но, конечно, и рационализм ложен лишь как отрицающий высшее ведение и горделиво ставящий себя на его место, не довольствуясь скромною служебною ролью. Таков

рационализм католичества, и в этом тот же основной недостаток римской религии.

Все почти, если не все, высказывания Достоевского о католичестве даны в полемическом контексте. И все же совершенно очевидно, что он видел в католицизме и нечто положительное. “Католическая идея“ “износилась“ (*“Гражданин“*, 1873, N 51), но не целиком: в ней осталось христианское содержание. Как идея религиозная, она являлась и является принципом общественной и политической жизни, образуя национальности и давая им “живую жизнь“ (ib.). “Под этой идеей в продолжение тысячелетия“ “сложились“ нации, “проникнутые ею насквозь“ (Дн. 1877, янв.,I,I), создалась “западно-католическая цивилизация“ (*“Гражданин“*, 1874, N 1). И подобно тому, как православная идея наиболее полно и совершенно выразилась в России, возглавляющей славянство, идея католичества стала “главною идеею“ Франции и сделала Францию совершеннейшею своею выразительницей. В течение “почти двух веков, Франция, вплоть до самого недавнего погрома и уныния своего, все время и бесспорно — считала себя во главе мира, по крайней мере, нравственно, а временами и политически, предводительницей хода его и указательницей его будущего“ (Дн. 1877, янв., II,I). Таким образом, Франции в западно-христианском мире принадлежит то же самое место, что России в восточно-христианском. Следовательно, и католичество обладает известною организацией и объединяющей силой, несмотря на свою ошибочность и недостаточность, на свое столь ярко сказавшееся в той же Франции вырождение. И, разумеется, не Достоевскому, защитнику абсолютной ценности индивидуального и национального, отрицать положительное значение этой страны католицизма. Впрочем, здесь он не вполне точен, особенно если не принимать во внимание прослеживаемого им вырождения католичества в социализм. С одной стороны, слагая нации, в частности, французскую, как главенствующую, католичество, с другой стороны, национальность разлагает. Оно, вводящее везде один латинский язык, отрицающее местные церкви, только терпящее местные особенности, отвергает идею всечеловеческого организма или взаимодополняющего

единения наций во имя религиозного интернационала, во имя единства отвлеченного и рассудочного.

Все это, как и взгляды самого Достоевского, может показаться голословными утверждениями, в лучшем случае — безответственными интуициями: ведь мы не верим фактам, не убеждены в правильном и беспристрастном их подборе. Для обоснования изложенной концепции католичества необходимо, пользуясь охарактеризованным выше "методом", углубиться в психологический анализ католической идеи и выяснить неразрывную, органическую связь ее моментов. Такой анализ дан в "Легенде о Великом Инквизиторе", и не следует смущаться некоторою неясностью изложения: она неизбежна потому, что взгляды Достоевского высказывает Иван Федорович Карамазов, характеризующий (немного, конечно, сильно) свою легенду, как "только бестолковую поэму бестолкового студента, который никогда двух стихов не написал".

"Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни эти сделались хлебами". Вот первое дьявольское искушение, настолько связанное с двумя другими, что оно без них, как они без него, немыслимо, не выражено вполне. Оно покоится на глубоком знании эмпирической человеческой природы, соединенном с презрительным неверием в возможность обожения человека. Всякая деятельность человека, в частности, моральная и религиозная его деятельность — так думает "страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия" — мотивирована основными потребностями эмпирической человеческой природы. Говоря грубо и конкретно, человек живет и действует, сознательно либо бессознательно руководствуясь надеждою на хлеб земной и насущный. Никаких идеальных потребностей, никакой тяги к абсолютному в нем нет; а если и есть, то лишь как нечто второстепенное и производное. "Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!" "Ты", говорит инквизитор Христу, "хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в п р и р о ж д е н н о м бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, — ибо ничего и никогда не было для человека и человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой и раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за Тобой побежит

человечество, как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что Ты отымешь руку Свою, и прекратятся им хлебы Твои“.

Действительно, свобода и необходимость заботиться о хлебе насущном несовместимы. Ради хлеба, ради удовлетворения своих насущных эмпирических потребностей человек пойдет в рабство: “лучше поработите нас, но накормите нас“. А в царстве свободы он очень быстро убедится, что “свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою“. Почему же не сумеют? — Да потому, что люди “малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики“, потому, что в них реальна лишь эмпирическая природа. Но это значит, что они не могут быть и свободными в том высшем смысле, какой раскрыт Достоевским в применении к идеалу православия. Свобода — “хлеб небесный“, но небесному хлебу “в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагородного людского племени“ не сравниться с земным. Мотивация всего эмпирическими потребностями, утилитаризм в религии и морали, является отрицанием свободы, ибо свобода как раз и есть независимость от эмпирии, обладание самим собою истинным, которое, как мы знаем, приобретается самопознанием — смирением и страданием, а не гордынею мнимо-своим. Тем, что люди вместо “знамени хлеба небесного“ стремятся к “знамени хлеба земного“, они показывают, что дар свободы им тяжел, что они готовы отдать свою свободу за их успокоение.

Но как же люди, отдающие свою свободу, могут быть “бунтовщиками“? — Да, они и отдают-то свободу свою потому, что “устроены бунтовщиками“, а бунтовщики не могут быть счастливы. Это во-первых; во-вторых — надо различать свободу истинную от свободы мнимой, которая на самом деле — рабство, и помнить, что, отказываясь от первой и будучи на самом деле рабом, человек может считать и считает себя свободным. “Но знай“, говорит инквизитор, “что теперь...эти люди уверены более, чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем, сами же они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим“.

Однако из одних эмпирических потребностей, из хлеба земного все не выводимо: “тайна бытия человеческого не в

том, чтобы только жить, а в том для чего жить". Без цели жизни человек откажется и от хлеба. В психике человеческой есть иррациональные с точки зрения утилитаризма, но основные стремления. И "единоличное существо" и "целое человечество" ищут, "пред кем преклониться". Им нужно нечто бесспорное, т.е. такое, чтобы все его признавали, нечто абсолютное. Если не все признают поклоняемое достойным поклонения, оно не бесспорно. И "потребность общности преклонения и есть главнейшее мучение всех людей, которое ведет к борьбе, к взаимному истреблению". Это понятно. — По существу своему потребность в "преклонении" является тягою к абсолютному. Свободное существо для того, чтобы остаться свободным, должно само найти и признать абсолютное, не в силу пользы его и не в силу его эмпирической убедительности. Но для существа несвободного или рабствующего эмпирии абсолютность определяется эмпирическими признаками, т.е. именно пользою или "хлебом" и общезначимостью, как всеобщим признанием, А всеобщее признание, в свою очередь, определяется внешними признаками. Только "внешние силы" могут "навеки победить и пленить совесть... слабосильных бунтовщиков".

Есть три таких силы — чудо, тайна и авторитет. Их отверг Христос, отвергая искушения умного духа. Он отказался от них потому, что "возжелал свободной любви человека", свободного избрания добра, свободного следования Ему. Но людям подобное искушение не по силам. Их природа не может отказаться от чуда, как отказался от него Христос; они не могут полагаться на свободное решение своего сердца в минуты "самых страшных основных и мучительных душевных вопросов своих". "Человек ищет не столько Бога, сколько чудес" и, отвергнув чудо, сейчас же отвергнет и Бога.

Далее. — "Вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз и навсегда"Христос, высоко ставя достоинство человека и желая свободного признания и свободного решения, "взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного", и поставил это перед людьми. Он указал на тайну; но предоставил раскрытие ее свободным усилиям своих последователей. И непостижимой тайною остается, почему столь немногие осуществляют Его завет, поче-

му так мало, по-видимому, избранных. Как же решить эту тайну слабому человеческому уму, как успокоиться человеческому сердцу? Только одним способом можно достичь, если не первого, то второго, практически наиболее важного: надо убедить людей, что "не свободное решение сердец их важно и не любовь, а тайна, которой они повиноваться должны слепо, даже мимо их совести". Убедить же можно лишь посредством чуда и посредством авторитета, который основывается на том же чуде и на хлебе земном.

Итак, анализ эмпирической природы человека приводит к весьма низкой его оценке. В нем и над ним господствуют материальные потребности, без удовлетворения которых он жить не может, и которые определяют всю его деятельность, равно — и религию, и мораль. Правда, в нем есть и жажда абсолютного, требующего преклонения, и потребность в этом преклонении, и — "третье и последнее, мучение" — "потребность всемирного соединения". Но эти иррациональные потребности, во-первых, связаны с основною материальной, а, во-вторых, истинно утолимы лишь путем свободы,искания, свободного труда и свободной любви, путем свободы, т.е. преодоления первой и основной. Если нет сил на свободу, т.е. если материальная потребность господствует, жажда абсолютного может быть оправдана лишь внешне — авторитетом, чудом, тайною и, в конце концов, удовлетворением потребности материальной или пользою. Само "всемирное единение" при этом условии может быть осуществлено только извне, внешнею силою, т.е. тоже посредством чуда, тайны и авторитета и посредством земной власти.

Христос не бросился вниз, остался тверд в своей вере свободной. "О, конечно, Ты поступил тут гордо и великолепно, как Бог, но люди-то, но слабое бунтующее племя это — они-то боги ли?" Не боги, отвечает христианский идеал, но свободно могут обожиться; да и Христос победил искушение и "поступил тут" не "как Бог", а как ч е л о в е к. Инквизитор обожил человеческое, а, с другой стороны, отверг возможность обожения человека. Потому он и поддался на "третье диаволово искушение", т.е. признал ошибку в отказе Христа от земной власти и правоту католичества, эту власть взявшего в свои руки и "исправившего" дело Христа.

Грех католичества в том, что оно не верит в Христа-Богочеловека и Христу-Богочеловеку, а верит скептическому и циническому уму дьявола. Но это еще не все. У Христа нашлись ученики, "избранники", нашедшие в себе силу для подвига свободы и для самой свободы. Только таких избранников немного, "несколько тысяч, да и то богов". Остальные — слабые и лукавые бунтующие рабы. За что же они гибнут в "неспокойстве, смятении и несчастии"? Или — несколько расширяя и водоизменяя вопрос — за что страдают люди, страдают невинные дети; за что "замученный ребенок... бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезками своими к "Боженьке"? Как же могло так случиться,что Бог Любви "отверг единственный путь, которым можно было устроить людей счастливыми" (а ведь надо сделать счастливыми и спасти в с е х)? Возлюбивший людей "поступил как бы и не любя их вовсе". Значит, Он или не любил их, или ошибся.

Мало признать грех католичества и основную его ошибку. Надо еще понять, что она — ошибка любви, правда, — любовь уничтожающая. Великий Инквизитор тоже был в пустыне, питался акридами и благословлял свободу; он "готовился стать в число избранников... "восполнить число". Но он "очнулся и не захотел служить безумию". Он не захотел личного своего спасения ради л ю б в и к слабым, немощным и подлым и, зная, что его или подобных ему ждут муки, на эти муки идет во имя счастья людей. "Неужели мы не любили человечества", спрашивает он, "столь смиренно сознав его бессилие, с любовью и облегчив его ношу...?" "Нет, нам дороги и слабые". — Они л ю б и л и человечество, но тот же Великий Инквизитор говорит совершеннейшему Человеку: "Я не хочу любви Твоей, потому что с а м н е л ю б л ю Т е б я... Мы не с Тобой, а с ним, вот наша тайна!" А если нет любви к Человеку, нет и не может быть любви и к людям, и, следовательно, первоисточное чувство было не любовью, но чем-то совсем иным. Иначе оно не привело бы себя к саморазложению и самоотрицанию, иначе христианство в католичестве не стало бы люциферианством.

А оно становится им. Исходя из оценки и понимания человечества не верою Христовой, но верою в слова "умного

духа“, католичество хочет превратить камни в хлебы, накормить голодных, для того, чтобы они пошли за ним. Оно, зная тайну свободы, стремится поработить людей о б м а н о м, выставляя себя как истинное учение Христово. “В обмане этом и будет заключаться наше страдание, и б о м ы д о л ж н ы б у д е м л г а т ь“. Оно “исправляет“ подвиг Христа и основывает его на ч у д е, т а й н е и а в т о р и т е т е. И, наконец, сознавая необходмость для себя земной власти, оно смело берет третий дар дьявола: “мы взяли от него Рим и меч Кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными...“ Оно умеет ждать, трезво оценивая человеческую природу, и знает: человечество истомится в своей свободе и принесет ее к ногам того, кто даст ему хлеб и обманом успокоит его совесть. Пускай сейчас люди бунтуют, пускай даже отвергают Бога. Все равно, рано или поздно “глупые дети“ раскаются и, запутавшись в дебрях, куда заведут их “свободный ум и наука“, возопиют о помощи. И тогда католическая церковь даст им “тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы“. Запуганных и робких заставит оно работать, но зато даст им радости, “разрешит им и грех“, а для успокоения их примет всю ответственность на себя. “И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только и будем несчастны... Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое, и з а г р о б о м о б р я щ у т л и ш ь с м е р т ь. Но мы сохраним секрет, и для их же счастья будем манить их наградою небесною и вечною“.

Есть своя величавая красота в этой любви, убивающей себя и все же как-то оправдываемой безмолвным, тихим поцелуем Христа. Но мне существенно подчеркнуть глубину, внутреннюю силу и убедительность диалектики, такую ее органичность, что по одному звену необходимо восстанавливаются все остальные. И это не злостная, пристрастная диалектика полемиста, сводящего весь католицизм к погоне за “материальными скверными благами“. — Католичество взято в самом благородном своем обнаружении, в героизме величайшей жертвы; и взято со стороны “руководящей“, “высшей идеи“ своей, не со стороны того, насколько и как она опознается и чем она, сознательно или бессоз-

нательно, подменяется. Пускай даже ни один католик, ни один иезуит никогда не договаривался до идеи "Великого Инквизитора": она тем не менее может быть основною в католичестве и как-то должна быть основною в силу внутренней своей убедительности. Довольно "и одного такого, стоящего во главе, чтобы нашлась, наконец, настоящая руководящая идея всего римского дела, со всеми его армиями и иезуитами... Я... твердо верую, что этот единый человек и не оскудевал никогда между стоящими во главе движения".

Итак, основанием католичества, как индивидуальной и как социальной религиозности, является утверждение, что царство Христово от мира сего, что Христос "без царства земного удержаться не может" (*"Гражданин"*, 1874, N 1). Римская церковь не может уступить и ни за что не уступит своей светской власти и "лучше согласится, чтоб погибло христианство совсем, чем погибнуть светскому царству Церкви".Но, провозгласив такое положение, католичество "тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение, на царство земное". При этом земное властвование римской церкви, как идеал ее, должно быть понято шире, чем простое обладание государством Петра. — "Объединенная Италия стучалась уже в ворота Рима", а папство как раз и открыло "свой секрет", по-новому выразило свою вековечную идею. Эта новая формула, этот "секрет" — догмат папской непогрешимости.

Какое отношение имеет догмат непогрешимости к светской и государственной власти? Он, по-видимому, устанавливает только одно: при известных условиях безошибочны папские решения в вопросах веры, культа и дисциплины. Можно обвинять папство в гордыне, человеческой или антихристовой; но какое основание видеть в догмате непогрешимости формулу притязаний на государственную власть? — Признать себя высшим судьей и законодателем в вопросах веры при условии приоритета религиозного начала и необходимости подчинить ему все, значит, рассуждает Достоевский, признать себя главою всех государей земных, воскресить древнюю идею всемирного владычества и единения и окончательно продать Христа за царство земное.

В 1873 г. 7 августа Пий IX обратился с письмом к императору Вильгельму, где, между прочим, он говорит: “...эти меры могут лишь колебать ваш престол. Говорю откровенно... потому, что считаю своим долгом говорить истину всем, хотя бы и не католикам, и б о в с я к и й п р и я в ш и й к р е щ е н и е п р и н а д л е ж и т б о л е е и л и м е н е е — я не могу здесь изъяснить в подробности почему — принадлежит, говорю, более или менее п а п е“. Конкретно — папа заступается перед императором за его подданных, даже за еретиков, и заступается не как предстатель, но как власть имеющий, ибо даже еретики и м е ю т п р а в о принадлежать ему, папе. Если вспомнить, что в религиозном вопросе невозможен никакой компромисс, станет ясным, что из слов папского послания вытекает и государственное верховенство папы. Вот почему Достоевский и считает возможным дать такое свободное переложение мыслей Пия IX: “Это вы думаете, что я только титулом государя Папской области удовольствуюсь? Знайте же, что я всегда считал себя в л а д ы к о й в с е г о м и р а и в с е х ц а р е й з е м н ы х, и н е д у х о в н ы м т о л ь к о, а з е м н ы м, н а с т о я щ и м и х г о с п о д и н о м, в л а с т и т е л е м и и м п е р а т о р о м. Э т о я — ц а р ь н а д ц а р я м и и г о с п о д и н н а д г о с п о д с т в у ю щ и м и, и мне одному принадлежат на земле судьбы, времена и сроки; и вот я всемирно объявляю это теперь в догме моей непогрешимости“ (Дн. 1876, март I. 5 (Ср. 1877, май-июнь, III, 3).

Нет вообще вопроса, который бы стоял вне религии. Но это положение приобретает особый смысл, когда речь идет о католичестве, и когда Достоевский утверждает, “что нет теперь в Европе вопроса, который бы труднее было разрешить, как вопрос католический, и что нет и не будет отныне в будущем Европы такого политического и социального затруднения, к которому не примазался бы и с которым не соединился бы католический римский вопрос“ (*“Гражданин“*, 1874, N 1). Тут надо различать две стороны. — Во-первых, в существе своем католичество является выражением западно-романской культуры и невольно принимается всеми “за общее знамя соединения всего старого порядка вещей“ (Дн. 1877, май-июнь, II, 2). Сознательно или бессознательно для всего романского мира его культура есть

культура римская и католическая. Во-вторых, сама римская церковь представляет активную силу, которая пронизывает всю жизнь, всю ее стремится сплотить в себе и себе подчинить.

Выше уже указано, что римская религия создала и организовала романскую культуру, высшее и совершеннейшее выражение которой дано во Франции, "нации католической вполне и всецело". В XIX в. даже кажется смешным назвать Францию "католической, представительницей католичества", может быть, это еще смешнее в веке XX. И тем не менее Достоевский убежден в своей правоте: "Франция есть именно такая страна, которая, е с л и - б в н е й н е о с т а в а л о с ь д а ж е н и е д и н о г о ч е л о в е к а, в е р я щ е г о н е т о л ь к о в п а п у, н о и д а ж е в Б о г а, все-таки будет оставаться страной по преимуществу католической, представительницей, так сказать, всего католического организма, знаменем его..." (ib.). Иными словами, развитие культуры Запада и культуры Франции преимущественно и есть развитие римского католичества.

Как недостаточное и грешное выражение христианства, католичество не может быть внутренно единым; оно несет в себе начальную раздвоенность, семя разложения, прежде всего — противоречие христианской и римской идеи. А и сама римская, древнеримская идея может дать только внешнее и временное единство, обреченная на разложение. С этой точки зрения, Великая Французская Революция была ничем иным, как "последним видоизменением и перевоплощением той же древнеримской формулы всемирного единения" или видоизменением папской формулы, в которой вслед за отвержением христианства отвергнуто уже и папство. Великая Революция — самоотрицание католичества, переродившегося в чистый общественно-политический идеал, безрелигиозный (Дневн., 1877, май-июнь, III,I). Это идея "успокоения и устройства человеческого общества уже без Христа и вне Христа", давно подмененного папизмом. И Франция "устами самых отъявленных атеистов своих" провозгласила "Liberte, Egalite, Fraternite — ou la mort", т.е. т о ч ь-в-т о ч ь к а к б ы п р о в о з г л а с и л э т о с а м п а п а. — "его слогом, его духом, настоящим духом и слогом папы средних веков" (ib.,янв., I, I).

Атеизм — как ясно уже из "Легенды о Великом Инквизиторе" — противоречит католицизму только видимо. "Франция", повторяет Шатов мысли Ставрогина, "в продолжение всей своей длинной истории была одним лишь воплощением и развитием идеи римского бога и если сбросила, наконец, в бездну своего римского бога и ударилась в атеизм..., то единственно потому лишь, что атеизм все-таки здоровее римского католичества". Если она "мучается..., то единственно по вине католичества, ибо отвергла смрадного бога римского, а нового не сыскала".

Революция умножила армию собственников и предала Францию в руки буржуазии. А буржуазия, первый и единственный враг демоса, "извратила естественный ход стремлений демократических и обратила их в жажду мести и ненависти". Так был сделан дальнейший шаг к разъединению или обособлению — "в сущности, единение исчезало окончательно. Олигархи имеют в виду лишь пользу богатых, демократия лишь пользу бедных, а об общественной пользе, пользе всех и о будущем всей Франции... никто не заботится, кроме мечтателей-социалистов и мечтателей-позитивистов, выставляющих вперед науку...". Но наука бессильна, во всяком случае — бессильна в данный момент, а "мечтатели", хотя и управляют, сами управляемы "спекулянтами". Демос, которого олигархи держали в темноте и невежестве, думает только о "грабеже собственников", наивно предполагая, что этим путем разбогатеет, и "что в том-то и состоит вся социальная идея, о которой...толкуют... вожаки".(Дн., 1876, март, I, 4).

Таков реальный процесс. Он выражает собою внутреннее развитие идеи католицизма. — "Новая формула" Великой Революции "оказалась недостаточною". Но вековечное стремление человечества к исканию "новых формул идеала и нового слова, необходимых для развития человеческого организма", увлекло мечтателей далее. Они "бросились ко всем униженным и обойденным, ко всем не получившим доли в новой формуле всечеловеческого единения, провозглашенной" 1789-м годом. "Они провозгласили... всеединение людей на основаниях всеобщего уже равенства, при участии всех и каждого в пользовании благами мира сего, какие бы они там ни оказались"(Дн., 1877, май-июнь, III,I). Это и есть социалистическая идея, "совершенно есте-

ственный фазис... прежней мировой католической идеи и развитие ее" (ib., янв., II, I). Правда, французский социализм *кажется* протестом против католицизма всех "задушенных" им "людей и наций". Но, во-первых, это не мешает ему быть "завершением" католической идеи, а, во-вторых, идея "*насильственного* единения человека", идущая от древнего мира и сохраненная в католичестве даже в смысле "идеи освобождения духа человеческого от католичества", "облеклась тут именно в самые тесные формы католические, заимствованные в самом сердце духа его, в букве его, в материализме его, в деспотизме его, в нравственности его" (ib.). Французский социализм весь построен "по католическому шаблону, с католической организацией и закваской" (ib., май-июнь, II, 2).

Социализм — продукт разложения католицизма или сама католическая идея, доведенная до последних своих логических пределов. Он такое же атеистическое перерождение католичества, как и вера Великого Инквизитора, более этого — он и есть сама эта вера, а Великий Инквизитор на самом деле социалист. Отсюда ясно, что дальнейшее развитие социалистической идеи должно ее привести к самоуничтожению и к тому возврату в церковь и к религии, о котором пророчествует герой "Легенды". Весь вопрос в том, способно ли само католичество дать изголодавшемуся человечеству хлебы, превратить в них камни своего учения. А в связи с этим стоит другой вопрос: какова политика папства и его идеалы во вторую половину семидесятых годав, когда Достоевский писал свой "Дневник".

Социальная революция, по мнению и предчувствиям Достоевского, неизбежна: она вытекает из логически-необходимого развития западно-романской культуры: т.е. из развития католической идеи. Надвигается что-то грозное, "социальный, нравственный и коренной переворот во всей западно-европейской жизни". Страшная революция "грозит потрясти все царства буржуазии во всем мире...грозит сковырнуть их прочь и стать на их место". Поэтому все, кому дорог существующий порядок, должны блюсти католичество, как "общее знамя соединения всего старого порядка вещей".(Дн., 1877, май-июнь, II, 2). Стремящееся к власти над миром папство должно учитывать этот момент. И "армия папы" — иезуиты — уже направила свои ряды на

Францию. "Им несомненно необходимо обработать Францию в новом и уже окончательном виде..., дать стране новый организм... на веки вечные". В этом для Достоевского вся подкладка авантюры Мак-Магона (ib., III, 4). В этом же для него последнее основание политики Бисмарка, который, стремясь уничтожить Францию, борется за протестантизм против католичества:"важнейшая опасность для объединенной Германии кроется именно в римском католичестве", что Достоевский пытается показать путем позитивно-дипломатического анализа. Во всем мире у папства только один защитник - Франция, на ее меч папство только и может рассчитывать, "если только этот меч она успеет опять твердо захватить в свою руку" (ib., сентябрь, 1, 3). " Пока жива Франция, у католицизма есть сильный меч, и есть надежды на европейскую каолицию" (ib., ноябрь, Ш, 2); и сам он может еще объединить Францию "хотя бы внешне-политически".

У папства свои цели. И если, в чем нельзя сомневаться, католический вопрос есть вопрос мировой, он и должен решаться в мировом масштабе. Защищая и осуществляя себя, католичество должно вступить в борьбу с православной идеей. И действительно, воинствующие клерикалы ненавидят Россию. "Не то, что какой-нибудь прелат, а сам папа, громко, в собраниях ватиканских, с радостью говорил о "победах турок" и предрекал России "страшную будущность". Этот умирающий старик, да еще "глава христианства", не постыдился высказать всенародно, что каждый раз с веселием выслушивает о поражении русских" (Дн., 1877, сентябрь, 1, 3). Дорога католичества намечена. — Как только загорелся восточный вопрос, иезуиты бросились во Францию, чтобы произвести там государственный переворот и вызвать войну с Германией, исконным врагом католицизма. "Франция была выбрана и предназначена для страшного боя, и бой будет. Бой неминуем", хотя и "есть еще малый шанс, что будет отложен". Но, начавшись, этот бой сразу же станет всеевропейским и выдвинет восточный вопрос. Достоевский надеялся на победу православного Востока (ib., сентябрь, 1, 5).

Теперь, когда мы успели основательно забыть историю семидесятых годов, и Бисмарка, и Мак-Магона, и генерала

Черняева, соображения Достоевского могут показаться плодом своеобразной мании преследования, тем более, что он неоднократно и настойчиво пишет о "католическом заговоре". Мы, конечно, не помним, что тогда и в английских и немецких газетах писалось "о воинствующем католицизме", о Франции и католичестве, как главных врагах Германии. Впрочем, дело не в этом. В европейской политике XIX в. церковь не выступала как явственный, очевидно-влиятельный, осознанный собою и противниками фактор борьбы. Религиозная проблема решалась в категориях борьбы светской, понималась как проблема только политическая и культурная. Но это не препятствовало ей оставаться религиозною и в смысле неосознанной подпочвы движения, и в этом смысле, который позволяет считать французскую революцию и французский социализм фазисами развития католицизма. Ведь римская церковь омирщилась; и естественно, что религиозная борьба стала борьбою мирскою. Можно, как Достоевский, считать религиозное основною скрытою пружиною всего, а светское только внешностью. В этом случае неизбежно придется предполагать или раскрывать "католические заговоры" и "масонские" организации. Можно, с другой стороны, считать основою всего политические, даже социально-экономические явления и рассматривать все религиозные или церковные факты, позволяющие предполагать заговоры, весьма характерною для эпохи идеологическою надстройкою и необходимыми эпифеноменами процесса. Ни то, ни другое не правильно с точки зрения истинной идеи Достоевского. — Вся политико-социально-религиозная жизнь представляет единство, религиозные или же социально-политические явления — не более, как односторонние ее обнаружения. И, в конце концов, не столь уже важно для существа дела, хотя и весьма показательно, в каком ряду явлений ярче и полнее обнаруживает себя исторический процесс.

Предположения Достоевского в конкретности своей не оправдались; он бы сказал: "католический заговор" не удался. Но это не изменяет его прогноза. Он полагал, что последняя попытка католичества захватить власть все равно закончится для него неудачею, а потому поставит его перед новою проблемою. Ведь католическая идея не умер-

ла. — "Католичество умирать не хочет, социальная же революция и новый социальный период в Европе тоже несомненен: две силы несомненно должны согласиться, два течения слиться" (Дн., 1877, ноябрь, III, 3). Как же иначе, раз оба течения, обе силы — два аспекта одного и того же католичества? Расчеты на Францию оправдаться не могут: она рано или поздно будет раздавлена. Тем самым католичество потеряет меч и не сможет уже опереться на земных государей или государства. Ему придется искать иную опору, и оно найдет ее в народных массах.

Если Достоевский убежден в неизбежности социального переворота и торжества "четвертого сословия" в Европе, то столь же он убежден и в саморазложении социалистической идеи и нового социального строя. Попытки построить новое общество, по его мнению, приведут к борьбе всех против всех, к отчаянию и разочарованию. Глупое людское стадо долго будет метаться из стороны в сторону, но, в конце концов, поймет, что без веры, без Бога жизни не устроишь. И тогда-то пробьет час торжества для папской идеи, уже знакомой нам из слов Великого Инквизитора.

"Если папство... будет покинуто и отброшено правительствами мира сего, то весьма и весьма может случиться, что оно бросится в объятия социализма и соединится с ним воедино". "Папа выйдет ко всем нищим пеш и бос и скажет, что все, чему они учат и чего хотят, давно уже есть в Евангелии, что до сих пор лишь время не наступало им про это узнать, а теперь наступило, и что он, папа, отдает им Христа и верит в муравейник". Тогда придет время папству еще раз указать на себя, как на единственную всемирную власть. (Дн., 1877, май-июнь, III, 3). Католицизм "обратится к народу, ибо некуда ему идти больше, обратится именно к предводителям наиболее подвижного и подымчатого элемента в народе, социалистам". Социализм вдруг предстанет как подлинно-католическое учение, а католичество, окончательно продав Христа, даст социализму организацию, единство и абсолютное, по-видимому, оправдание. (Дн., 1877, ноябрь, III, 3). У папы, скажут новые проповедники, ключи царства небесного, и "вера в Бога есть лишь вера в папу", непогрешимого заместителя Бога на земле, владыки времен и сроков. Сначала выше всего ставилось смирение, но теперь папа его отменил, и "если

старшие братья ваши не хотят принять вас к себе, как братьев, то возьмите палки и сами войдите в их дом и заставьте их быть вашими братьями силой". Теперь сам Христос говорит: "Fraternite ou la mort" (Будь мне братом или голову долой!)". И о грехах нечего беспокоиться: все грехи происходили от бедности. "Только веруйте, да и не в Бога, а только в Папу и в то, что лишь он один есть царь земной, а прочие должны исчезнуть, ибо и им срок пришел. Радуйтесь же теперь и веселитесь, ибо теперь наступил рай земной, все вы станете богаты, а через богатство и праведны, потому что все ваши желания будут исполнены, и у вас будет отнята всякая причина ко злу" (Дн., 1876 , март,1, 5).

Так представляется Достоевскому последний фазис в развитии католичества и его идеи, который является окончательной дехристианизацией католичества и действительным концом всей католической культуры, открывающим дорогу полному торжеству на земле истинного христианства или православия. В торжестве православия на земле он убежден: "Сие и буди, буди!"

Трудно, разумеется, оценивать гадания и пророчества, и всякая попытка начертить путь конкретного будущего справедливо вызывает сомнения и недоверие. Прежде чем подойти к правде этого недоверия, я должен указать на то, что к тем же гаданиям и пророчествам Достоевского возможен и иной подход. Именно, их можно и должно рассматривать как своеобразное проектирование в будущее наблюдений над настоящим и оценок его. И с этой точки зрения они оказываются чрезвычайно плодотворными и меткими.

Мы привыкли рационалистически разъединять и противопоставлять друг другу различные сферы жизни. Мы говорим о политике как о чем-то совершенно отдельном и отличном от религии, даже от социальной и экономической жизни. И разъединяя ряды явлений, мы затрудняем себя в большинстве случаев искусственными вопросами о влиянии одного ряда на другой.

Так мы признаем аксиомою, что религия есть внутреннее, индивидуальное дело, и считаем единственно правильною постановкою вопроса ту, которая покоится на противоположении церкви и государства как некоторых самостоятельных и особых величин. Разумеется, всякий скажет, что

церковь и государство переплетаются, что разделение их во многом искусственно. Но все же основанием является не связанность их нерасторжимая, а расторженность. Для нас единство является производною множества. И я знаю лишь один вид "монизма" — монизм исторического материализма. Однако этот монизм тоже исходит из множества, предполагая, что основание жизни находится только в одной категории ее проявлений.

Утверждением всеединства, пониманием религии в смысле всеединства, раскрывающегося не только как религиозное, но и как политическое, и как социальное, Достоевский противопоставляет механистически-атомистической концепции общества органическую. Для него единство первее множества, образуя и ставя его. Разъединенность — факт вторичный, а сознание отличности, скажем, общественно-политической жизни от религиозной объясняется недостаточным проникновением в сущность вопроса. Ведь только на первый взгляд, социалист и атеист кажется человеком нерелигиозным, а французская революция отрицанием религиозного идеала. При ближайшем рассмотрении единство жизни всплывает и обнаруживает себя. Поэтому установление отношений между церковью и государством является не только чем-то недолжным, но и нереальным, мнимым. А с другой стороны, неясность или невысказанность религиозного момента в политике либо общественности или общественно-политического в религиозности нисколько не соответствует подлинной действительности. Может быть, никто не видит протестантско-религиозного момента в дипломатии князя Бисмарка, может быть, и сам он его не видит и не подозревает в мотивах своей деятельности. И тем не менее он может существовать и существует. Точно так же возможно, что Великий Инквизитор только образ фантазии, и подобного ему никогда не было и не будет; и все-таки он типичен и в некотором смысле существует. Сам Достоевский не формулировал свою идею с полною ясностью, он иногда поддавался господствующему уклону мысли и говорил о каком-то реально существующем "католическом заговоре". Но нам-то существенна его подлинная идея, а не недостаточность ее определения.

Мы не склонны считать религию и церковь могучими двигателями жизни: достойно ли это просвещенного челове-

ка, признавшего религию личным делом каждого? Что же касается психологии темных масс и "бессознательной" жизни, так это — не должное, а потому и... не существующее. Естественно, что мы недооцениваем политическую деятельность католичества и связь ее с католической идеей. Но если только мы отрешимся от высокомерной своей предвзятости, мы сейчас же увидим, что католичество было политически действенным и политиканствующим не только в Средние Века или в XVI-XVII веках, а и в XVIII и в XIX, что оно политично и сейчас. Приводимые Достоевским факты могут быть умножены. Не будет недостатка и в принципиальных высказываниях. В 1881 г. папа Лев XIII в энциклике "Diuturnum illud" высказал чрезвычайно интересные и показательные соображения. — Естественным и необходимым началом власти, говорит он, является Бог: таково учение католичества. Однако это учение ничего еще не говорит о формах власти и ее организации, "de rerum publicarum modis". Для церкви (значит, церковь — высшая решающая инстанция!) безразлично (nihil enim est, cur non ecclesiae probetur...), будет ли власть в руках одного или в руках многих, только бы направлена она была на общую пользу. Поэтому "не запрещаются" (non prohibentur) и республики. В прежнее время "первосвятители римские, установив священную империю, освятили политическую власть как единоличную". Теперь, очевидно, они в лице Льва XIII освящают ее и как республиканскую. Беда не в демократии, а в новых политических учениях, отрицающих божественное происхождение власти и возводящих начало ее к "решению толпы" (arbitrium multitudinis). Это учение дало начало "лживой философии, так называемому новому праву". Из него же проистекли "finimae pestes", т.е. коммунизм, социализм и нигилизм. Впрочем, если обратить внимание на политику Льва XIII и такие явления как "христианский социализм", можно усмотреть в католичестве тенденции не только к признанию демократического принципа вообще, но и к признанию принципа социалистического, — конечно, с отрицанием крайних выводов, атеизма, материализма и классовой борьбы.

В общем и целом существо католической идеи, заключенные в ней потенции и стремления охвачены Достоевским верно, хотя, по условиям полемики, и недостаточно

освещена положительная сторона католичества, правда, не столь уже важная, поскольку проблема поставлена "эсхатологически", и внимание направлено на последние судьбы человечества и царство Христово на земле. Но тут мы и подходим к вопросу о правде недоверия ко всяким эсхатологическим построениям и гаданиям. Признавая всю ценность эсхатологизма как метода изложения и концентрации идей, мы должны выяснить свое отношение к нему и по существу.

В брошюре "Наши новые христиане"[1] Константин Леонтьев резко высказался против мечты Достоевского о всеобщем примирении людей в лоне православия. Это, утверждает Леонтьев, "не есть православное пророчество, а какое-то общегуманитарное". Мечта Достоевского носит "слишком розовый оттенок"; она слащава и бессодержательна и сводится к той "окончательной гармонии или благоустройству человечества" (примеч. 1885 г., стр. 213), которые остроумно высмеяны самим же Достоевским в "Записках из Подполья". Пользуясь терминологией Достоевского, можно сказать, что Леонтьев обвиняет его в сочувствии "католическому" идеалу. С другой стороны, по мнению Леонтьева, христианство не верит в возможность земного рая, и Церковь "ничего особенно благотворительного" в будущем от человечества не ждет. "Любовь, прощение обид, правда, великодушие были и останутся навсегда только коррективами жизни, паллиативными средствами, елеем на неизбежные и даже полезные нам язвы. Никогда любовь и правда не будут воздухом, которым бы люди дышали, почти не замечая его". Так будет и так должно быть по учению Церкви. Царство Божие не от мира сего, о "той же новой земле и о том новом небе, которые обещаны нам Спасителем и учениками его, по уничтожении этой земли со

[1] 1882 г.; перепечатана с дополнениями в "Собрании сочинений", т.8, стр. 151-215; вторая статья — "О всемирной любви. Речь Ф.М.Достоевского на пушкинском празднике", стр.173 сл. Ср.Вл.Соловьев "Приложение" к "Трем речам в память Достоевского" — "Заметка в защиту Достоевского от обвинения в "новом христианстве". Собрание сочиненй. 2-е изд., т.III, стр.219-223.

в с е м и человеческими д е л а м и е е“, мы ничего не знаем.

Несомненно, прав Вл.Соловьев, а не Леонтьев, и Достоевский разумел под “всемирной гармонией и благоденствием“ нечто принципиально отличное от идеала социалистических утопий и католицизма. Но все же Достоевский мечтал о такой гармонии, как о завершающем моменте в развитии человечества “здесь, на земле“, и указания Соловьева на изменчивость самой земли, на зависимость ее состояния от нравственного состояния людей, дела не меняют. Вопрос в том, является ли истинное единение людей концом или целью всего их развития или же чем-то лежащим в совсем иной категории, чем-то в буквальном смысле слова п о т у с т о р о н н и м. Достоевский склонялся к первому ответу. В этом его “хилиазм“, в этом его уклон к католичеству, во имя земного искажающий абсолютное и обусловливающий существенные ошибки построения.

Всеединение людей и мира должно заключать в себе всех людей: и еще не рожденных, и живых, и умерших. Поэтому оно не может быть временным моментом развития. Напротив, включая все ценное в самом времени, все его мгновения, оно по необходимости должно быть всевременным. Для него совершенно не существенно, наступит ли когда-нибудь или не наступит о т н о с и т е л ь н о е земное благоденствие; а всякое земное благоденствие неизбежно относительно уже потому, что на земле включить умерших не может. Идея прогресса неприемлема и ложна по самому существу своему, с необходимостью приводя или к “душевной драме Герцена“, или к проклятым вопросам Ивана Карамазова, или к необдуманно-наивному фантазированию Федорова. Истинное всеединство в условиях земного бытия не должно быть и не может быть.

Продолжим несколько эту мысль. — Предполагая истинное бытие как всеединое, мы тем самым включаем в его всевременность и надмирность все моменты времени и мира, по крайней мере постольку, поскольку они бытийны, а потому и ценны. И, следовательно, смысл и цель земного бытия вообще не могут быть выражены в каком-нибудь моменте, а только — во всеединстве всех его моментов. Но точно так же и смысл или цель индивидуального существования и существования народа либо общества должны быть

понимаемы только с точки зрения всеединства. И если действительно у русского или французского народа есть своя особая миссия, эта миссия осуществляется в целом народного развития, а не в какой-нибудь момент времени. Ее осуществленность не в конце народной жизни и не в начале ее, и не в какой-нибудь точке на линии, конец с началом связующей. Допуская, что миссия России правильно определена Достоевским, нет необходимости допускать, что она в какой-то момент целиком и конкретно выразится. Во-первых, все равно целостное выражение ее в условиях действительности земной невозможно. Во-вторых, мыслимо, что целостность эта созидается всеединством эмпирически, временно и пространственно, раздробленных моментов, среди которых найдется место и опознанию ее Достоевским. Равным образом, и католичество не нуждается для полноты своего олицетворения в той картине, которую дал нам Достоевский. Картина эта должна быть понятна только как проекция всевременного единства на плоскости временной жизни, — проекция, может быть, психологически и неизбежная, но условная. Она может покоиться на прозрении, только не в будущее, а во всевременность, и для правильной оценки ее необходимо отказаться от понимания ее как пророческой.

Некоторые намеки на развиваемые мною соображения у Достоевского есть: они рассеяны в словах старца Зосимы и в передаче их Алешею. Но ясно Достоевский себе этого не представлял. Он подошел к проблеме с навыками и запросами человеческого разума, для которого всеединство и всевременность весьма мало постижимы. Поэтому его эсхатологизм и принял форму современного хилиазма, граничащего с осмеянной им же утопией земного безрелигиозного рая. Но рационалистический, т.е. по преимуществу человеческий и сознательно-нерелигиозный подход характерен как раз для католичества, достаточно показавшего его в своей догматике и деятельности. Он уместнее и естественнее в католицизме. Однако, скажут мне, именно в католицизме он по данному вопросу и не выражен с такой полнотой и яркостью. Это справедливо, и для этого есть свои причины.

Католизм, рабствуя эмпирии и служа "князю века сего", строит земное царство, тогда как православие, по крайней

мере, доныне, менее всего занято подобною задачею. Но, всецело погружаясь в мир и омирщаясь, католицизм, пока жива в нем идея Божества и потустороннего мира, рассматривает земную эмпирическую жизнь как средство достижения жизни небесной, правда, представляющейся ему в очертаниях и красках земной. Для него земной труд самоценностью и абсолютным значением не обладает. Его теория резко противоречит практике, и для католика вполне мыслима самая бессмысленная деятельность, лишь бы она предписывалась религиозным законом. Это внутреннее противоречие католицизма находит себе внешнее выражение в противоречии принципиального обесценения земной жизни религиозным католичеством и принципиального утверждения ее католичеством безрелигиозным, т.е. западным социализмом. Но безрелигиозное католичество уже перестает быть христианством и, как религия, гибнет. Иными словами, католичество может строить хилиастическую концепцию только в меру утраты им христианского момента.

Православие,практически как будто равнодушное к эмпирии, тем не менее глубоко ощущает ее божественную ткань. Оно приемлет жизнь так, как принимал ее и сам Достоевский. Оно ищет бытие и правду в последних низинах зла. Оно старается все понять и все оправдать, т.е. во всем усмотреть божественную основу. Для православия поэтому абсолютным значением обладает всякая индивидуальность, бесконечно ценен всякий творческий, не “рабский“. а “сыновний“ труд. И оно не может допустить, чтобы люди жили, трудились и страдали только для нравственного упражнения, только для того, чтобы спасти себя. Понятно, что в своей концепции будущего православие не может обойтись без земной жизни и этим сближается с тем католичеством, которое католичество религиозное отрицает. Для православия соблазнительны хилиастические утопии, но оно понимает их религиозно. И сам Достоевский отметил эту своеобразную особенность русского социализма, коммунизма и нигилизма.

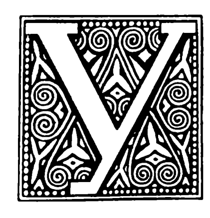
Очевидно, проблема удовлетворительным для православия образом не может быть разрешена в духе религиозно-католического теоретического отрицания преображенного мира с утверждением непреображенного мира на практике.

Точно так же неприемлемо для православия и решение, предлагаемое безрелигиозным католичеством. Остается, по-видимому, только путь синтеза обоих решений. Надо попытаться, взяв второе решение, понять его религиозно. Но этот путь заводит в тупик. Он оставляет без ответа Карамазовские вопросы, не оправдывает достаточным образом предшествующие эпохе благоденствия моменты и труд всякого. Он ведет к нелепой мечте о магическом воскрешении мертвых как "общем деле", или к отчаянию. Наконец, он является человеческим, рационалистическим, а потому и недостаточным решением.

Достоевский и остановился в этом тупике. Чтобы выйти из него, он должен был преодолеть остаток живого и в нем католицизма — религиозный рационализм, отказаться от своего религиозного хилиазма, который, как никак, а очень напоминает изображаемый им последний фазис католичества, совершенно отбросить идею прогресса и прямо и полно поставить проблему всеединства. Тогда сами собой отпали бы гадания и вызывающие сомнения и недоверие пророчества. Тогда бы идея его предстала в более реальном и конкретном виде, а оценка католичества выиграла в полноте и ясности. И здесь Достоевский поставил проблемы. Но тем он и глубок неисчерпаемо, что требует не согласия с собою, а творческого развития его мыслей.

ВОСТОК, ЗАПАД И РУССКАЯ ИДЕЯ

I.



немцев есть хорошая поговорка: “Wer nichts ordentliches kann, macht Methodologie“, которую можно перевести приблизительно так: “кто не способен ни на что путное, тот занимается методологией“ и, переведя, пояснить поучительнейшими примерами из области, именующей себя наукою социологии. Однако, сознавая весь глубокий смысл приведенного сейчас изречения, автор считает в данном случае некоторые методологические соображения неизбежными. В самом деле, он собирается высказать ряд мыслей о Востоке, Западе и русской идее. Но о русской идее так много говорили и писали со времени первых славянофилов и Ф.И.Тютчева и до авторов “Смены Вех“, и писали столь противоречиво, что вполне законно сомнение в целесообразности подобной темы. Нет спору — препирательства о мировом призвании русского народа, о его вселенскости, смирении и исконном христианском чувстве весьма привлекательны, анализы и прогнозы более, чем соблазнительны. Но почему я должен верить поэтической интуиции Ал.Блока в его “Двенадцати“ (даже без комментариев Иванова-Разумника), а не Н.А.Бердяеву или Вячеславу Иванову ? Почему должен предпочесть западничество славянофильству? Поэты и публицисты — народ безответственный, мотивов своей интуиции изъяснять не склонный. Может быть, все это лишь субъективные мечты, да “сонные мечтания“? И несогласуемость друг с другом разных анализов и прогнозов как будто подтверждает подобное предположение. Впрочем, и в случае согласуемости дело обстоит не лучше. Вот, например, один из авторов “Смены Вех“ г. Ключников оказывается согласным с

П.Б.Струве и пишет: "После ужасов преступления... надо же хоть немного знать народ русский: о н н е с п о с о б е н б у д е т в ы н е с т и у ж а с о в с о б с т в е н н о г о п р е с т у п л е н и я"! А что если "народ русский" обманет ожидания г.Ключникова и обнаружит в себе эту "способность"? Что если он даже и не считает преступлением того, что признает за таковое не совсем раскаявшийся интеллигент? Я не спорю по существу, но не могу признать силлогизм безупречным и, подобно пчеле, везде собирающей мед, воспроизвожу в памяти слова того же Ключникова: "Ах, поменьше бы мистики всякого рода и побольше здорового чувства действительности!" — Согласен, но каюсь: так же, как и цитируемый автор, не могу равнодушно отнестись к "мистике". Подобные проблемы меня волнуют, более того — в некоторых решениях мне чуется какое-то основание, какая-то правда. В том-то и беда, что все общие высказывания о русской идее, судьбах культуры и т.д. не только привлекательны, а и неизбежны, являясь самим существом жизненного идеала, и что, с другой стороны, они — в публицистике и, в значительной мере, в истории — лишены уловимой обоснованности.

Очевидно — без "методологии" не обойтись, а ей ставится дерзостная задача: указать принципы анализа действительности, необходимые одинаково и в публицистике и в истории. В общих чертах это уже сделано мною в брошюре для начинающих историков.[1] К сожалению, начинающие историки в большинстве случаев мало мою брошюру понимают, а более почтенные или принадлежат к другому метафизическому направлению (преимущественно материалистически позитивному, частью — к риккертианству) или просто ее не читают, с опаской сторонясь от ошибочно почитаемого ими новизной. Во всяком случае, некоторые основные мысли здесь повторить и пояснить необходимо.

Развитие — а мало кто станет оспаривать основоположность этой категории для истории и обществоведения — чего бы то ни было, в данном же случае, нас занимающем, развитие культуры, народа, некоторой общественности и

---

[1]Введение в историю (Теория истории), изд. "Наука и Школа". Петр. 1920. См. также С.Л. Ф р а н к, "Очерк методологии общественных наук". М. 1922.

государственности необходимо должно быть понимаемо как раскрытие некоторого всепространственного и всевременного ("все" — разумеется, в пределах его времени и его пространства) субъекта. Субъект развития, не существуя в отдельности и особности от процесса развития, не будучи какой-то "субстанцией" в смысле той души, об отдельном бытии или небытии, смертности или бессмертии которой доныне спорят метафизики старого толка, проявляется во всех моментах своей эволюции. Он их всевременное и всепространственное единство, все они и каждый из них. И если развитие не выдумка протежируемого комментатором Канта араба Als Ob, если оно не плод абсолютно чуждого действительности, а потому и не обладающего никакой познавательной ценностью построения нашего разума, а — известная реальность, из которой мы обязаны исходить, — реален, действительно существует и проявляется в нем и без него его субъект. Субъектом человеческой истории является человечество, которое я не побоюсь назвать звучным именем Адама Кадмона. Однако человечество или Адам Кадмон представляет собою реальность не в отвлеченности своей, а только во всеединстве (во всяком случае — не без всеединства) своих индивидуализаций в субъектах низших порядков: в культурах, народах, классах, группах и т.д. вплоть до единственно эмпирически конкретной индивидуальности — до индивидуума или единичного человека. Само собой разумеется, что всякий из помянутых мною сейчас "субъектов" (не исключая даже индивидуума) должен быть понимаем так же как и человечество, т.е. не в смысле отвлеченной сущности, а в смысле реального многоединства. Необходимость субъекта развития смутно улавливал даже "отец" (вернее — один из отцов, ибо позитивизм в началах своих полиандричен) позитивизма Август Конт, хотя он и не додумал своей мысли до конца и затемнил ее частью спиритуалистической метафизикой, частью плоским эмпиризмом. И не вдаваясь в бесполезную полемику с людьми, у которых — если можно воспользоваться адэкватным и автентичным словесным выражением их идеи — не хватает физической силы мысли, я бы просил способного размышлять читателя найти хоть один пример историка, могущего обойтись без таких терминов и понятий, как "общество", "народ", "государство",

"класс","классовое самосознание" и т.д. Пусть этот историк признает свои термины "метафорами". — Попросите его, уважаемый читатель, обойтись без метафор и выяснить, что он под ними разумеет. Вы сейчас же увидите, в каком беспомощном положении он окажется.

Повторяю — субъект развития вовсе не отвлеченное понятие и не отвлеченная реальность в духе зло высмеиваемых победоносно уничтожаемых "человека вообще", "стола вообще" и т.п. С подобным пониманием "идей" легко придти в отчаяние от необходимости поместить в "умном мире" не только софийного клопа, а и сосуд, стоящий ночью под кроватью. И еще Вильгельм Оккам глубокомысленно заметил: "Entia non sunt multiplicanda ultra necessitatem." Субъекта развития нет где-то в пространстве и вообще вне самого процесса развития и вне всех моментов этого развития. Он от процесса развития неотрывен, в отдельности от него не существует, почему и называется не просто единым, а всеединым или многоединым. Он — актуальное многоединство, конкретное единство многого, хотя искусственно обособленный и оторванный от прочих момент его и улавливает его в отвлеченном понятии, мыслит его — как систему и фактор. Субъект развития — все моменты его развития и вместе — каждый из них, все и всяческое; и притом всегда в каждом своем моменте потенциально он весь, целиком. Именно поэтому он и всевременен и всепространственен, что отнюдь не уничтожает реальности времени и пространства, как полагают люди, плохо понявшие выработанное еще древней философией понятие всеединства, но, наоборот, определяет степень их реальности как некоторую ущербленность истинной и полной.

Нас ближайшим образом занимает субъект русской культуры, в частности, русской государственности. Его я называю русским народом, не придавая этому термину никакого определенного этнологического смысла. Русский народ многоединство (или, если угодно, многоединый субъект) частью существующих, частью исчезнувших, частью на наших глазах определяющихся или ожидающих самоопределения в будущем народностей, соподчиненных — пока что — великороссийской. Мы сможем всецело его понять только во всех его проявлениях: тогда, когда он, завершив путь своего развития, всецело актуализуется в бытии, а, значит, и в

нашем познании. В каждом отдельном “моменте“ своем он а к т у а л ь н о не весь: в одном он актуализируется больше, в другом — меньше, хотя в каждом качественно по-иному и единственно, неповторимо. Однако в каждом из своих моментов он весь, целиком, п о т е н ц и а л ь н о, потому что “момент“ не иное что, как индивидуализация субъекта. Мало того — не актуализуясь всецело, момент поддается наибольшей актуализации именно в качестве познаваемого, чем и объясняется своеобразное положение исследователя. — Изучающему данный момент развития предлежит нечто неповторимое, единственное, хотя и актуализованное далеко не полно: в разных случаях — в разной степени. С другой стороны, в том же моменте развития исследователю потенциально дан, а для познания его задан особый аспект (индивидуализация) всего развития или всего развивающегося субъекта. Поэтому во всяком познаваемом моменте есть своя внутренняя диалектика, необходимая, органическая, вполне реальная, а не привносимая в него извне нашею мыслью. Раскрывая эту диалектику или (что то же самое) отражая, актуализуя в познавании истинное бытие в его действительности и возможности, мы раскрываем само многоединство (для эмпирии заданное, в ином плане бытия — данное) и все прочие его моменты, хотя и в индивидуализации данного. Так же как палеонтолог — позволим себе некоторую приподнятость речи по одной челюсти восстановляет весь костяк неведомого ему животного, историк по одному акту субъекта развития, по одному проявлению “народного духа“ может восстановить все строение этого “духа“, угадать иные его проявления и возможности (навсегда остающиеся лишь возможностями) иных проявлений, в чем он сойдется с художником. Подобное познавание принято называть “интуицией“, “дивинацией“ и т.п., вменяя его в особую заслугу историку, хотя без него и нельзя быть настоящим историком. Оно, несомненно, родственно художественному “построению“, но не представляет ничего необычного и “мистического“. В конце концов, так же мы познаем личность и характер человека, иногда целостно воспринимаемые по одной какой-нибудь, незначительной по-видимому, черточке.

Диалектика — необходимый и основной метод познания в изучении развития, шире — в изучении взятой, как це-

6–913

лое, действительности. Но, конечно, диалектический метод не следует схематизировать, топорно укладывать в Прокрустово ложе схем. Он вовсе не сводится к установлению тезиса — антитезиса — синтеза, тем более — к обеспложению этого, до известной степени справедливого, Гегелевского закона путем атомизации действительности, т.е. путем разложения ее на обособленные сущности и установления между ними мнимой причинной связи. Я согласен, что по опытам электрофикации можно судить о состоянии народного хозяйства, даже об идеологии и религиозном мировоззрении. Во многих случаях подход к историческому процессу от материальной его стороны оказывается, может быть, более удобным, а для умов элементарных несомненно — более легким. Но я оставляю за собой право и по идеологии судить о состоянии народного хозяйства, взаимоотношениях труда и капитала и т.д., в то же самое время категорически отвергая за какой бы то ни было из у с л о в н о выделяемых нами сторон народной жизни (в том числе и за идеологией) право на примат или первородство. Предоставим "метафизикам" спор о том, что раньше: яйцо или курица. Подойти к процессу можно только с одной стороны; но условно и по соображениям удобства избираемая сторона отнюдь не причина остальных, а предпочтительное методологически вовсе не первее онтологически.

Всякая диалектика, на первый взгляд, отпугивает видимою или кажущеюся необоснованностью своих выводов, иногда отталкивает высокомерным препарированием действительности. Нередко она может привести и приводит к совершенно неубедительным фантасмам и заблуждениям или повергает в отчаяние, подобное тому, с которого мы начали и которое обусловило все приведенные соображения. К счастью, у нас есть довольно надежные способы поверки получаемого путем диалектики, позволяющие даже не обращаться к жестоким урокам действительности. Раскрываемое нами в данном моменте, как потенция всеединого субъекта, может быть раскрыто и в большинстве прочих моментов, если не во всех их. А это уже придает некоторую обоснованность первому нашему диалектическому выводу, позволяет его уточнить и, если нужно, исправить и дополнить. И несомненно, что, изучая другие моменты, мы усмотрим в них актуализованным многое из усмотренного нами в пер-

вом, как потенциальное. Наша диалектика приобретет тогда еще большую убедительность и обоснованность. И если можно еще спорить о каких-нибудь деталях, основные черты развития устанавливаются с достаточною достоверностью. Ведь они в качестве основных не могли остаться чисто потенциальными, но должны были выразиться отчетливо и ярко, актуализоваться в людях выдающихся, в движениях сильных и захватывающих широкие круги. Высказывая эти мысли, я защищаю не только определенную, признаваемую мною единственно правильною в существе своем теорию истории, но и всю свою предшествующую историческую работу (думаю, что и работу историков вообще). Посему без всякой гордости, но и без ложной скромности я отсылаю читателя за иллюстрациями к моим историческим трудам, особенно — к "Культуре Средних Веков" и печатающемуся "Джордано Бруно". Если же мое предложение покажется кому-нибудь неприемлемым, пусть обратится к Тэну, к Фюстель де-Куланжу (особенно — "Гражданская община античного мира") и, наконец, к последней и нашумевшей книге — к O.S p e n g l e r, "Untergang des Abendlandes". Я вовсе не считаю эту книгу философски значительною и ценною по о б щ и м ее выводам. Но Шпенглер, никудышный философ (к тому же не без мании величия), — один из талантливейших историков. Его блестящие и парадоксальные сопоставления превосходно выясняют суть истории, подводят к пониманию ее природы. Книга Шпенглера должна стать настольною для начинающего историка, хотя многим, конечно, принесет больше вреда, чем пользы. Не даром и теперь главною темой ее считают ответ на вопрос: гибнет или не гибнет Запад.

Рассуждая a priori, нет никакой необходимости знать в с ю историю (это и невозможно), в с ю жизнь изучаемого народа, и не такая уже беда, что мы целиком ее не знаем и знать не в состоянии. Если бы подобная необходимость существовала, не стоило бы заниматься историей, особенно историей нового времени с его бесчисленными архивами и газетами на всех языках, даже не существующих. Тогда бы в пантеоне исторической науки на почетнейшие места следовало поставить халифа Омара, по преданию уничтожившего (утверждают, впрочем, что его оклеветали) александрийскую библиотеку, изобретателей древесной бу-

маги (за многое я им очень признателен) и пожирающих старые документы крыс. Однако я не хочу отрицать значения обширных знаний и продолжаю с уважением относиться к буржуазной науке. Чем больше мы знаем историю изучаемого народа, тем более возвышаемся над гаданиями, тем лучше оцениваем относительное значение возможностей данного момента, тем полнее, глубже, конкретнее их познаем. Так мы превозмогаем суррогаты знания: осторожные, но бессильные предположения узкого специалиста, возомнившего себя историком, и безответственные пророчествования о будущем, более приличествующие подлинному ясновидцу. Пророчествования о будущем (в том числе и даже главным образом "научные") следует рассматривать как суррогат знания, который получается от произвольного, а иногда и недобросовестного проецирования в будущее вскрываемых в настоящем потенций. Для познания и характеристики народного духа, национальной идеи и т.п. лучше и осторожнее не строить утопий, построенные же понимать сейчас указанным образом. Едва ли научно гадать о будущем, которого можно желать и к которому должно стремиться, но которое все равно неизвестно. Предпочтительнее не подражать недоучкам, скромно ограничить себя настоящим и прошлым. Здесь почва наша надежнее. К тому же, ограничивая себя прошлым и настоящим, мы научимся понимать и уяснять их, а не пренебрежительно на них фыркать во имя зловредной, обесценивающей их и совершенно не состоятельной идеи прогресса. Не будем забывать — всякий момент развития обладает естественною, неповторимою ценностью: только в нем актуализируется э т а качественность многоединства.

Будем говорить совершенно конкретно. — Ожидает или не ожидает нас, русских, великое будущее (я-то, в противность компетентному мнению русского писателя А.М.Пешкова, полагаю, что да и что надо его созидать), русский народ велик не тем, что он е щ е совершит и о чем мы ничего знать не можем, а тем, что он у ж е сделал, тем, что у ж е актуализовал и актуализует в себе: своею вековой государственностью, своею духовною культурою, церковью, наукой, исскуством, для признания которого, право, незачем ездить в Париж. Большинство писавших о русском национальном характере и русской идее, с моей точки зре-

ния, допускали весьма существенную ошибку. Усмотрев те или иные черты русского народа, они диалектически раскрывали их, мысленно усовершали и затем переносили, как идеал, в чаемое будущее. При таких условиях пророчествование становилось неизбежным. Но если оно понятно и оправдано у художника, например, у Достоевского, оно не может быть оправданным у публициста и философа. Последний-то уже во всяком случае должен отдавать себе отчет в том, что пользуется мифологическим способом изложения. Правда, мифом не пренебрегал и Платон, но Платон умел отличать научный вывод от мифотворчества, хотя бы и неизбежного. Один пример. — Достоевский очень ярко и увлекательно изображает нам будущее человечества (по крайней мере — европейского) под православным водительством ставшей во главе славянства России. Он выясняет те религиозно-нравственные начала, которыми будет руководствоваться русский народ в отличие от народов романских и германских. Может быть и нельзя было показать с достаточной яркостью и полнотой безусловное значение православно-русского смирения, русской перевоплощаемости и жертвенности иначе как путем построения некоторого идеального состояния. Но несомненно, что Достоевский (правильно или нет — для нас сейчас безразлично) усмотрел эти свойства в нашем прошлом и настоящем. Он сумел подняться над их потенциальностью, диалектически развернуть ее, сумел осмыслить их цель — известный религиозно-общественный идеал. Но отсюда еще не следует, что идеал осуществится, перейдет из потенциальности в действительность. Возможно, что предельная его актуализация — идеология Достоевского. Возможно, что актуализироваться ему помешают какие-нибудь иные русские свойства, например — косность, лень, утрата религиозной веры или, как думал Вл.Соловьев, желтая опасность, т.е. иные потенции мировой истории.

Предвижу два возражения. — Во-первых, мне скажут, что наука (уж не социология ли ?) может предсказывать будущие этапы развития, как предсказывает солнечное затмение. С подобною, свойственною малообразованным людям верою в науку бороться бесполезно, и я считаю невместным для XX века опровергать фетишизм. — Во-вторых, интеллигентские камни возопиют против обесценения вся-

кой деятельности. Так как из камней могут быть созданы дети Авраамовы, отвечу им в немногих словах. — Меня здесь не должен занимать вопрос о том: каковы идеалы и цели общественной деятельности, хотя про "общественный идеал" и можно писать с большею краткостью и вразумительностью, чем проф. Новгородцев. Если интеллигентский общественный идеал оказывается наивною верою, тем хуже для этого идеала. Но главное в том, что я вовсе не отрицаю возможности осуществить лучшее будущее и нравственной необходимости его осуществлять. Я только утверждаю: оно осуществимо лишь чрез настоящее и в настоящем, осуществимо лишь предельным напряжением сил в решении непосредственно предстоящих задач. Оно может быть, если мы его захотим не только словесно, но и действенно.

Итак, к пониманию "русской идеи" можно подходить от любого момента русской действительности, диалектически раскрывая его и проверяя выводы на изучении других моментов, но главным образом — моментов несомненного значения. И только в последнем случае удается сделать свои выводы надежными и убедительными. Разумеется, в истории нашей не трудно найти много этих моментов, сосредоточиваясь, например, на таких явлениях, как рост государственности, литература, искусство. Думаю, что по сие время нельзя считать второстепенным моментом, а следовательно, и не показательным, не богатым потенциями, русскую религиозность, в которую включается и русский воинствующий атеизм. Во всяком случае, из религиозности исходить столь же законно, как и из чего-либо другого. И это делает мою позицию методологически оправданною, а законные выводы мои приемлемыми даже для читателей самого атеистического образа мыслей, каковые, впрочем, наименее для меня занимательны. Но есть и другие основания, в ы н у ж д а ю щ и е взять за исходный момент именно религиозность.

Задача наша — хотя бы несколько уяснить русскую идею в ее отношении к Западу и Востоку. Очевидно, нам необходимо взять за исходное то, что наилучше нам известно и в России, и на Западе, и на Востоке. Но если мы обратимся к истории Востока, мы без труда убедимся, что она нам почти не известна, за исключением двух ее сторон — религии и искусства. Истории Востока у нас нет. Востоком

занимаются до сих пор преимущественно филологи, у которых есть свои специальные интересы и задачи, очень важные и увлекательные, но которые просто-напросто не знают и не понимают, что такое история. До последнего времени к Востоку подходили статически, этнографически; восточные народы не включались в число исторических. И, конечно, нельзя считать историей Китая путаное перечисление царствоваших в нем династий государей. Несомненно, у ориенталистов в распоряжении очень богатый материал, но они частью не умеют, а частью не хотят подходить к нему исторически. Если же за историю Востока берется историк, он, не обладая нужными знаниями, не в силах проникнуть в природу вещей и чаще всего подходит к своей задаче со схемами западной истории, с достойным лучшего применения усердием начинает рассуждать о японском феодализме, кантианстве в индийской философии и т.п. Для человека, не знающего восточных языков, историческое развитие Востока в целом (я не говорю о частностях — о Древнем Востоке, об истории того либо иного отдельного государства или народа) раскрывается только в искусстве и религии. Здесь всякому доступен обширный материал и здесь фактически больше всего сделано. Почему же религия, а не искусство? — Во-первых, восточное искусство в значительной мере религиозно. А, во-вторых, религия является наиболее значительной областью жизни. Так или иначе, но в религии дано отношение человека к абсолютному, что и выражается в тесной связанности с нею всей жизни. Религиозность и практически и по существу — наиболее богатый и удобный исходный момент.

II.

Средиземноморский бассейн, Западная Европа и Россия представляют сердцевину христианского культурного мира. Разумеется, с одной стороны, христианство — главным образом через Малую Азию и Азиатскую Россию — уводит нас на Восток, с другой — восточная часть средиземноморского бассейна была в предшествующие эпохи в эллинстве, малоазиатских государствах и Египте одним из наиболее ярких выражений культуры нехристианской и восточной, как она же стала, уже в христианскую эру, местом расцве-

та мусульманской культуры. Да и само христианство явило себя на самой грани Запада с Востоком. Точные географические границы здесь невозможны и не нужны. Но, в общем, ныне все лежащее за пределами русско-европейского мира относится к периферии христианства. И не следует забывать, что христианство не что иное, как своеобразный "синтез" эллинизма, иудейства и восточных религий с религиозностью Запада (я придаю здесь термину "синтез" несколько специфическое значение, указывающие не на происхождение, а только на содержание). В своем непреходимо-ценном язычество Греции, Рима, Азии и варварского Запада переживает себя и завершает себя в христианстве, которое делает органическим целым объемлемый его идеею мир. Таким образом мы получаем две культуры: христианскую и нехристианскую ("восточную"), границы которых приблизительно совпадают с неопределенными границами, разъединяющими в нашем смутном представлении Запад и Восток. Но наше деление обладает весьма важным преимуществом отчетливости, которою, к сожалению, не отличается обычное. По нашей терминологии, Восток это — земли ислама, буддийской культуры, индуизма, даосизма, древних натуралистических культов, эллинской, римской и варварских религий. Само собой разумеется, обе культуры взаимно обусловливают друг друга, прорастают одна другую. Но все это — легко учитываемые частности, не меняющие общей картины и позволяющие дать синтетическое понимание каждой культуры. Конечно, для полной оценки культурного развития человечества необходимо принять во внимание и другие части, но едва ли от небрежения ими, небрежения при данном состоянии знаний неизбежного, особенно пострадает наша ближайшая тема, тем более, что наиболее важную для нас Америку можно рассматривать, как ответвление христиански-западной культуры, весьма, впрочем, поучительное как раз в своих религиозно-философских обнаружениях. Очень соблазнительно было бы остановиться на некоторых аналогиях в развитии американской и русской философской мысли. Однако, смиренно сознаваясь в своем невежестве, я умышленно уклоняюсь от анализа американских отношений и предоставляю говорить о них людям, в "американизме" более осведомленным.

Попытаемся же теперь на основе уже установленного выше критерия определить христианский культурный мир (Запад и Россию) в отношении его к нехристианскому (Востоку). Для того же, чтобы по возможности оградить себя от ошибочных и односторонних заключений, сосредоточимся на самых ярких и типичных проявлениях религиозности.

Возможно троякое понимание абсолютного бытия или Бога в отношении Его к миру: теистическое (включающее в себя монотеизм, дуализм и политеизм), пантеистическое и христианское, которое не вполне удачно, видимо из склонности к внешнему наукоподобию, называют панентеистическим.

В теизме Божество (Бог или боги) мыслится совершенно отрешенным от обладающего некоторым самобытием мира, внемирным. Отсюда с неизбежностью вытекает, что отношение между Богом (богами) и миром, а в частности — людьми представляются по типу внешних отношений между людьми или между человеком и вещью. Даже в том случае, если теизм признает создание мира Богом, он предполагает предсуществование материи (т.е. дуалистичен) или же становится теизмом только после акта творения и в меру самобытности мира. В самой основе своей теизм механистичен, хотя для осмелевшей механики Бог и может показаться “ненужной гипотезой“. Теизм, если допустимо так выразиться, наиболее “пространственное“ из религиозных миропониманий, а потому, поскольку пространственность (вернее — эмпирическая ограниченность пространственности) не преодолевается мыслью, теистический момент из области религии не устраним. Само собой понятно, что представления о Божественном (а без них религия, оставаясь собою, обойтись не может) неизбежно обусловлены видимою реальностью: природою, животным миром и, более всего, человеком, высшим из известных нам и по преимуществу религиозным существом. Всякий теизм необходимо антропоморфичен (в зоолатрических культах сами животные представляемы антропоморфно), иногда в конкретно-материальных образах эллинской религии, иногда в менее уловимых уподоблениях Бога и богов человеческому духу, примерами чего могут служить древнеримская религия, иудейство и философские формы теизма. Все Божественное понятно только по связи природным и человеческим. Поэ-

тому теизм — культ солнца и небесных светил, культ явлений природы, более же всего — культ предков, семьи, общества, государства.

Однако, в теизме, по самому идейному существу его, не может быть подлинного знания об абсолютном. Ведь иначе абсолютное не внемирно, не внешне миру и человеку. Теистическая религия должна быть определена как религиозный репрезентационизм; и это не простая аналогия, а само существо дела, неразрывно сплетающее с теизмом и репрезентационизм философский, т.е. и скепсис, как особенно ясно на примере иудейской религиозности или на примере скептических течений в философии арабов. В силу этого система теистических религиозных представлений обречена на саморазложение: рано или поздно, а она опознается как построение человеческого разума. Отчасти в связи с отмечаемой нами чертою его природы теизм наряду с выражением своим в развитой и красочной мифологии выражается в абстрактной религии непостижимого Духа или духов, как у американских индейцев, у древних римлян, в иудействе, у арабов и китайцев. Естественно также, что подобная спиритуализация теизма и уклон его к агностицизму почитаются явлением прогрессивным: не столь заметен антропоморфизм. Но я позволяю себе держаться на этот счет особого мнения.

Всматриваясь в религиозность нехристианского мира ("Востока"), мы без труда находим в нем сильно выраженную теистическую стихию. Она перед нами в зоолатрическом политеизме Египта, в антропоморфическом политеизме Эллады, древних германцев и славян, в спиритуализме (актуализме) древнего Рима, в Индии, в Китае, в Японии. И если эллинство дает нам наиболее развитое выражение политеизма, Китай в своей традиционной религии и конфуцианстве ярче и последовательнее всего развивает сознание теизмом трансцендентности Божества, в то же время обнаруживая характерное равнодушие к сколько-нибудь конкретным о нем представлениям. В этом отношении "выше" китайской религии можно поставить только иудейство. Я формулирую свои утверждения осторожно: говорю не о теизме, а о теистической стихии Востока, смысл чего выяснится в дальнейшем.

Будет ли теизм стремиться к представлениям о Божественном или ограничит себя человеческим к нему отношением, уклад его религиозности в общих чертах останется тем же. Теистическая религиозность не выходит и не выводит за пределы имманентного мира. Она живет потребностями и задачами окружающей действительности, теми либо иными — в зависимости от множества условий. И откуда ей почерпнуть потустороннее, раз потустороннее признано непостижимым? Она связывает себя с благодетельными или страшными явлениями природы, освящает семью, род, государство, быт земледельца или кочевника, оседлость и мирный труд, как в Китае, или стремление к завоеваниям, как в исламе. С другой стороны, чем конкретнее культура, чем сильнее в ней внимание к конкретному и только конкретному, тем ближе к теизму и религиозность. Понятно, что теизм легко вырождается в ритуализм, часто холодный, узко-формалистический, как в древнем Риме, в ритуализм повседневности, как у народа Эздры. Нормы теистической религии кажутся и действительно являются формальным обожением сложившегося, традиционной жизни и прошлого. В этом смысле чрезвычайно показателен пример Конфуция, начавшего в детстве свое религиозное развитие подражанием церемониям культа и никогда не отступавшим от золотой середины и правил приличия. Конфуций — добросовестный и консервативный общественный и политический деятель, хранитель старины и этикета, любитель истории, столь же чтимой в Китае, сколь пренебрегаемой в Индии. Но он не учил и не говорил ни о сверхъестественном, ни о духах, не отличался особым усердием молитвенника. И нам понятно, почему так дорога теистической культуре конкретная жизнь, почему конкретное, земное лежит в основе эллинского искусства и чем объясняется обособление мира идей от эмпирии в философии величайшего гения Эллады — Платона. Правда, эллины по духу своему неисторичны, равнодушны к своему прошлому, как остроумно показывает Шпенглер. Но историчность вовсе не является необходимым моментом теистической культуры, которая одинаково может жить и в ограничении себя настоящим, и в преклонении перед своим прошлым. Во всяком случае, историзм христианской культуры принципиально отличен от историзма культур теистических. В пер-

вом ярче всего проявляется понимание единства и целостности, органичности, а не механичности исторического процесса, выступают руководящие метафизические идеи. Во втором внимание направляется на внешнюю последовательность, и часто история подменяется исканием естественной законосообразности развития, социологизмом (вспомним Аристотеля и Фукидида), характерным и для теистически-позитивных течений в самом христианстве. Особенно понятна конкретность культуры в искусстве. Я только напоминаю об острой наблюдательности китайского или японского художника, о прелести отчетливо переданного полета птицы, о характерном стилистическом приеме — выхвачен из мира какой-нибудь маленький кусочек: листок на веточке с ползущей по ней букашкой. Реализм в искусстве соотносителен теизму в религии, растет из одного и того же корня.

Цель человеческой жизни полагается в благополучном бытии на земле себя самого — тогда лучшим выражением идеала будет античное "лови мгновенье!" — или своего народа, будущих поколений, что при известных условиях подводит к теории прогресса. Ревниво охраняются традиционные формы быта вплоть до окостенения их в кастовом строе, хотя и получающем оправдание лишь иным путем — путем обращения к нетеистическим моментам религиозности. Или же, наоборот, производятся рационалистические эксперименты над действительностью, как в греческих политиях. Государственное бытие культуры отгораживается от мира великою стеною или пытается утвердить себя и расцвесть в дурной бесконечности завоеваний, примерами чего могут служить истории Рима и ислама.

Теизм — своего рода религиозный позитивизм. В силу внутренней своей диалектики он легко перерождается в чистый позитивизм и, отрицая себя, становится атеизмом. Атеизмом завершается и в нем гибнет теистическая культура, раскрывая исконный свой порок — релативизм. Цель земного бытия и устроения не может определяться им самим, что лучше нас понимали хотя бы греческие философы, даже эпикурейцы, и чего не понимают наши парниковые философы, а вернее — филасофы, т.-е. "дружествующие безмудрию", с юным задором и трогательною наивностью усматривающие нечто неслыханно новое в истериче-

ском выкрике: “Вперед, со знаменем Эпикура!“ Определить себя самим собою так же невозможно, как поднять себя за волосы. И попытка создать и удержать чисто-эмпирическое единство неизбежно должна окончиться неудачей, привести к разложению уже существующего единства. Ибо нет единства в эмпирии: ее отдичительный признак, без которого она не была бы эмпирией, разъединенность. Как ясно будет из всего контекста, теизм представляет собою некоторое ограничение, а следовательно, и разъединение религиозности, почему, неся в самом себе начало разложения, должен разложить себя самого и чрез себя — содержимую им культуру. Самоосмысление теистической культуры приводит ее к сознанию того, что она едина не абсолютным единством. Абсолютное в лучшем случае непостижимо и внемирно. Относительное же единство, единство механической суммы, — чистая случайность, решительно ничем не обоснованная, и к тому же, как указано, — единство не полное. Оно может быть только мгновением. И в самом деле, история всякой теистической культуры (римской, мусульманской и т.д.) показывает, как эта культура после более или менее длительного расцвета теряет недолгую свою ценность и становится элементом нового, уже нетеистического культурного мира.

В относительной чистоте своих проявлений, в относительной своей отдельности теистическая культура типична именно для Востока или нехристианского мира. В христианском она — нечто инородное, еще-непреодоленное и разлагающее, или — обусловливаемый момент христианства. Этот момент оправдывается целым и, в качестве момента, необходим, поскольку необходимо и неизбежно рационализирование религиозности. Так категории теизма оказываются полезными при анализе проблем о взаимоотношении между волей и благодатью, виною и карой, хотя и не в них заключено решение этих проблем. Однако, не следует преувеличивать чистоту и особенность теизма на Востоке, тем более — считать его единственною категориею нехристианской религиозности. Сама идея трансцендентности Божественного миру уже предполагает некоторое не-теистическое постижение Божественного, т.е. некоторую Его имманентность. Иначе откуда бы взялась идея трансцендентности? Абсолютное настолько неустранимо из религиозного опыта,

что даже атеизм без него обойтись не может, о чем свидетельствует своею эмоциональной неуравновешенностью и наивным абсолютированием таких понятий, как “человечество“, “государство“, “благо всех“ и т.д. Внимательно всматриваясь в исторические формы теизма, мы встречаемся с целым рядом несовместимых с природою его фактов. Так, с утверждением непостижимости и трансцендентности Божества уживается мистика непостижимого, которая — например, в Каббале и у арабов — неуловимо приводит к пантеизму. Равным образом обоготворение сил (кстати — в эмпирии силы, как таковые, не даны) природы увлекает в ту область религиозности, которой свойственно непосредственное касание к Божественному, по крайней мере — чувство такого касания, а значит и сознание некоторой имманентности абсолютного. И для истолкования отношений между Богом и человеком привлекаются не только в н е ш н и е отношения между людьми, между людьми и вещами: Любовно-физическое с л и я н и е уже не внешнее соположение, а надо ли говорить о том: какое значение оно имеет в истолковании связи Божества с миром? Вспомним первую часть мифа о рождении Афродиты из пены морской, ту самую часть, о которой стыдливо умалчивают учебники. Достаточно только указать на натуралистические мифы и культы, на роль фаллоса, легко прослеживаемого в архитектуре, на оргиазм. И все это наблюдается в лоне любой теистической религии. На почве весьма отвлеченного понимания Божества в иудействе вырастают сексуальные теории Каббалы. С другой стороны, созидание и разложение организмов увлекают мысль к идее более тесного, чем внешнее, единства, а эта идея находит себе выражение в религии умирающего и воскресающего бога. Очень часто оказывается трудным признать ту либо иную религию теистической, несмотря на несомненные признаки теизма. Так обстоит дело с маздеизмом, с родственным ему манихейством. В недрах теистической религиозности обнаруживает себя иная могучая стихия. Часто, если теизм политеистичен, она появляется в монотеизирующей тенденции, например — у греков, у китайцев в даосизме; если он монотеистичен, она сказывается в тенденции политеистической, например — в развитии ангелологии у евреев; почему ни монотеизм, ни политеизм сами по себе не свидетель-

ствуют еще о высшей форме религиозности. Впрочем, прошу меня не понимать в том смысле, будто указанными сейчас путями исчерпываются возможности "иной стихии": она проявляется во всем и везде. И подобно теизму она обнаруживается в более чистом виде.

Для этой второй стихии религиозности прежде всего характерно чувство непосредственного соприкосновения с Божественным, т.-е. чувство имманентности Божества. В осмыслении своем оно приводит к большему или меньшему отожествлению себя с Богом, каковое и становится религиозным идеалом. Если так, то вторую стихию надо признать пантеистической; тем более, что Божество чувствуется за всем и во всем: " мир полн богами". Но Божественное постигается не как сам мир, а как нечто лежащее в глубочайшей его основе, как подлинная суть всего, не передаваемая в человеческих словах, представлениях, понятиях. Дао — "то, что поддерживает небо и землю. У него нет ни предслов, ни границ. Не измерить ни высот его, ни бездн. Оно объемлет вселенную и дает видимость невидимому и безобразному. Оно так утонченно, что всюду, подобно воде, проникает. Им возвышаются горы и зияют бездны; им движутся звери и летают птицы; им светятся солнце, луна и звезды. Им дует ветер весенний, дождь падает, все живет и все растет. Им крылатый мир несет яйца, звери множатся, растения цветут. Деяния его во вне незримы, но во всяческом видимы. Оно призрачно и неопределенно, но силы его безграничны. Скрыто оно и незримо, но все к бытию вызывает. Оно везде, всюду, и ни одно действие его не пропадает". Еще яснее религиозная концепция пантеизма формулируется в брахманизме. Но во всякой формулировке идея единого Божества приводит к превращению эмпирии в иллюзию,в нечто или совсем нереальное или реальное временно и ограниченно: эмпирия — непонятное "волнение" абсолютного.

Достаточно понять основную идею пантеизма, чтобы представить себе, как и почему при первых же проявлениях его в сфере теистической религиозности своеобразно искажается весь мир религиозных представлений, и не только представлений. — Изменяется вся культура. Религиозная пластика и живопись уже не уподобляет богов животным и людям — это было бы неправильным ограничением абсо-

лютного. Искусство ищет новые формы, небывалые образы, скоро переходя от неудовлетворяющих его попыток выразить свою идею грандиозностью размеров к борьбе с естеством. Появляются многорукие уроды, многоликие божества, полузвери-полулюди, непонятные и страшные, столь знакомые нам по скульптуре Индии, частью Китая и Египта, находящие себе отголосок даже в гармоничной скульптуре Греции, в многогрудой Диане Эфесской. Искусство пренебрегает ясностью и естественностью форм во имя грандиозности или изощренности, стремится к противоестественным сочетаниям. Из скал высекаются и филигранно обрабатываются храмы Индии. Каменные колонны пытаются расцвесть в чудесные цветы. Изображение человека фантастически стилизуется и неожиданно превращается в иероглиф. Безделушки прикладного искусства дразнят необычайным сочетанием остро подмеченной реальности и безудержной фантазией линий. Возникает иной идеал культуры, далекий от эмпирии; а в самой эмпирии измышляются неслыханные формы жизни. Аскетизм становится борьбою с естественным: святые проводят жизнь в невероятных позах индийских отшельников. Мирское, человеческое, традиционное теряет свою ценность и значение. История делается мифом о богах, играя недоступными для человеческого понимания цифрами годов. Идеал лежит вне жизни — в отшельничестве, самоотвержении, потере своего “я“. Сложившиеся исторические формы быта становятся безразличными. В лучшем случае они лишь отражение абсолютного (не спрашивай — где и в чем!), а, может быть, даже искажение, порочное “волнение“ его. Не стоит их менять: они сами погибнут! Их можно терпеть, как терпит буддизм; лучше же всего внешне и внутренно от них уйти. Не в активной борьбе с миром, не в преображении его цель пантеизма. Она — в уходе от мира, в равнодушии к нему, ко всему существующему, вплоть до своей личности. Какой смысл бороться с временным волнением абсолютного? — Это волнение успокоится само собой. И отвергая касты, незачем их разрушать.

В существе своем, сказывающемся в таких развитых его формах, как брахманизм, буддизм, первичный даосизм, пантеизм признает абсолютное потенцией всего: в нем и оно — все, но не в отдельности, индивидуальности, прояв-

ленности каждого, а неразлично и неразличимо. Истинное бытие для пантеизма — неразличенность, бессознательность, бытие же индивидуализованное — иллюзия, мнимая реальность, Майя. В этом внутреннее противоречие и ограниченность пантеизма, который может осуществиться и быть только перестав быть, так как должен превозмочь себя самого. Пантеизм противоречив внутренно потому, что признает абсолютное не абсолютным, ибо не может абсолютное быть несовершенным, а оно несовершенно, если сводится только к потенциальности, не содержит в себе индивидуального, не в состоянии объяснить действительности, собственного своего "волнения" и умаленности, каковою является всякая изменчивость и всякая разделенность. Поскольку пантеизм существует, он держится тем моментом противопоставленности абсолютного относительному, который, как мы видели, ограниченно выражен теизмом. И нет пантеизма без теизма, в различных формах и фазах развития которого он себя проявляет. Но с другой стороны, в нем жизненное основание самого теизма и с ним связана вся нехристианская, а частью и христианская мистика.

Тем не менее, пантеизм отрицает и разлагает, обесцвечивает и делает иллюзией всякое конкретное свое проявление и себя самого. А саморазложение пантеистической религиозности должно быть и разложением, потуханием всей выражающейся в нем и выражающей его культуры. Как уже указано, при пантеистической религиозности по существу невозможна никакая общественность и государственность, немыслимы широкие завоевательные планы, развитие техники, вообще — говоря возвышенным языком — земное устроение. В раскрытии пантеизма естественны только развитие мистики определенного направления и некоторых философско-религиозных течений. Разумеется, реально в пантеистических культурах мы наблюдаем и "земное строительство", но оно существует в о п р е к и пантеизму и проистекает не из него. В силу *органического равнодушия своего к культуре* пантеистическая мистика разлагает ее, хотя, повторяю, и не активно. Она просто отодвигается, отходит и уходит от культуры, оставляя ее не тронутою в ее традиционности, но уже и не живою, "сонным мечтанием".

Недаром современные нам буддисты Средней Азии с сожалением смотрят на суетливую погоню европейцев за техникой и комфортом.

И теизм и пантеизм, две различные определенности религиозного сознания, здесь понимаемые нами шире — в том, в чем они выражают соответствующие типы культуры, в чистом своем виде нигде и никогда не существовали. Можно говорить лишь о преобладании в данном конкретном случае того либо иного; и всегда перед нами — некоторое единство религиозности (resp. — культуры), в котором неполно и в разной степени актуализованы тот и другой, но ни в отдельности своей, ни в сочетании всего единства не выражают. Полнота религиозности и выражаемой ею культуры остается потенциальною. Как пантеизм, так и теизм могут быть наблюдаемы и в христианской культуре, однако — только в качестве моментов ее, далеко не исчерпывающих того, что ею актуализовано, не говоря уже о ее потенциях. Напротив, для нехристианского культурного мира (до-христианского и современного нам) характерно именно то, что актуализация его в сфере религиозности за пределы пантеизма и теизма не выходит. Питаясь высшею идеею, живя ею, на Востоке они сами — высшая ее актуализация: вне их она потенциальна. На этом различии Запада и Востока покоится неоспоримое преимущество первого. И, на мой взгляд, смешно говорить о какой-то длительной "желтой опасности", о "Свете Азии", "свете с Востока" и т.д., пока культурный мир Востока остается самим собою, а на Западе и в России актуализована высшая форма религиозности и культуры. Если же и Восток достигнет высшей формы религиозности, он уже перестанет быть "Востоком", христианизируется. И в этом случае он или сольется с Западом, или будет содействовать дальнейшему развитию западной религиозности и западной культуры.

III.

В основе христианской религиозности и культуры лежит та же идея абсолютного, которую ограниченно выражают и теизм, и пантеизм. Однако абсолютное понимается не как всецело-непостижимое (в отличие от теизма) и не как неразличенная потенциальность всяческого (в отличие от

пантеизма). Для христианского сознания абсолютное не единство, и признание христианства религией монотеистической не менее произвольно и ошибочно, чем признание его дуализмом, тритеизмом, политеизмом. Христианская догматика признает абсолютное не тремя богами или сущностями и не единством, а — триединством. Триединое и есть абсолютное, и абсолютное может быть только триединым. Идея триединства возвышает абсолютное над различием потенциальности и актуальности, давая принцип обоснования не только единства, но и множественности, принцип всеединства.

Этим отличия христианства от пантеизма еще не исчерпываются. Отъединенность множества от единства и конкретной действительности — факт неоспоримый; и он не позволяет отожествить вместе с пантеизмом эмпирию и абсолютное. Здесь христианство, уже вместе с теизмом, утверждает исходную апорию всякой религиозности — противопоставленность относительного абсолютному. Однако апория превозмогается; и превозмогается тем, что относительное признается сразу и существующим и несуществующим, и отличным от абсолютного и единым с ним. В этом и заключается особенное, христианское понимание абсолютного, превышающего относительную человеческую идею абсолютности, понимание, которое находит себе выражение в идее творения из ничего. Абсолютное выше нашего понятия о нем, выше различия на себя и иное, хотя и не в том смысле, что оно исключает иное, а в том, что, превышая его, оно его в себе содержит. Это возможно потому, что абсолютное созидает (всевременно и сверхвременно — не: создало когда-то) иное из ничто. Следовательно, иное (тварное, относительное) само по себе и в себе не существует. В ином нет самобытия (что сближает несколько христианство с пантеизмом) и все действительное — Божественно (теофания). Но в ином объективируется абсолютное (иное приемлет абсолютное) и в идеале и пределе должно объективироваться в нем всецело (быть им всецело приятым). Поэтому в процессе теофанирования (объективирования Бога — приятия Бога тварью) иное получает бытие, становится "вторым субъектом" Божественного, однако — только в процессе. Это сближает

христианство с теизмом. Мир иносущен абсолютному, но он не ограничивает абсолютности его, ибо сущность мира сама по себе и в себе — полное ничто, хотя в приятии ею абсолютного — отличное от него нечто.

Из этих основоположений вытекают все прочие "догмы" христианства. — Идея триединства требует своего раскрытия в учении о полной действительности в нем как тройства, так и единства, говоря богословским языком — требует учения о единосущии трех ипостасей и их равенстве. Идея иного (мира, человека), как выражения абсолютного бытия, необходимо приводит к учению о совершенном, преображенном состоянии иного, т.е. о восполнении его изменчивости неизменчивостью, начальности (в качестве сотворенного иное н а ч а л о быть, хотя "начало" и не во времени) безначальностью. А это все достижимо только путем реального абсолютирования или обожения (теосиса) мира и релативирования (вотворения, вочеловечения) абсолютного. Вотворение же необходимо есть вочеловечение потому, что человек понимается христианством как совершеннейшее творение, содержащее в себе весь мир, как Адам Кадмон.

Все сказанное делает ясным, почему следует рассматривать христианство по отношению к теизму и пантеизму, как высшую форму религиозности, содержащую их в себе. И теизм и пантеизм — низшие формы религиозности, ограниченные ее моменты, хронологически предшествующие христианству и с ним сосуществующие. Христианство раскрывается и в них, только не вполне, ограниченно; а, с другой стороны, оно легко в них вырождается, почему в христианстве историческом всегда следует считаться с возможностью рецидивов теизма и пантеизма. Поскольку оно исторически ограниченно, оно неизбежно окрашивается или теистически или пантеистически. И, я думаю, внимательному читателю должно быть теперь совершенно ясным, отчего древние религии Средиземноморья относимы к "Востоку" и в то же самое время могут быть рассматриваемы как "колыбель" христианства. Христианство не получилось из них путем сложения, не из них, а из нераскрытой ими потенции выросло, но, как потенция, оно было и есть в них до и вне своей актуализации, их в себе содержащей. По тому же самому

основанию и в том же самом смысле христианство должно и внешне "включить" в себя достижения восточной религиозной мысли, говоря точнее — найти эти достижения в себе. Я не утверждаю, что такое "нахождение" или самораскрытие осуществится и эмпирически. — Во всяком случае, религиозное развитие является и развитием культуры вообще.

Каковы же принципы христианской культуры? — Я говорю о христианской культуре, отличая ее, как некоторое отвлечение от ее индивидуализаций в культурах Запада и России и дальнейших индивидуализаций в культурах средневековой, романской, германской и славянской, французской и испанской, английской и немецкой и т.д. Ясно, что такие индивидуализации необходимы и реально, обосновываемые самою идеею всеединства, и что наша характеристика по необходимости отвлечена: общее реально только в единстве индивидуально-конкретного. Ясно также: нет оснований предполагать,что индивидуализации христианской культуры исчерпаны. Напротив, весьма вероятны новые индивидуализации, носителями которых будут новые же, еще не существующие государственные и этнографические единицы. Может быть, уже высказали себя, свою индивидуальность и европейский Запад и Россия (в последнем я сомневаюсь); и тем не менее, христианская культура столько же в прошлом и настоящем, сколько в грядущем, которое идет не в отмену, а в восполнение настоящего и прошлого. Не зная высшей формы религиозности — а такой формы вне христианства мы, действительно, не знаем — нельзя знать и представить себе высшую форму культуры. Ведь мы обязаны стоять на почве действительности, а не витать в эмпиреях наших грез и желаний. Если же высшая форма религиозности и культуры "будет", она уже потенциально е с т ь в христианстве, поскольку христианство универсально; универсально не в смысле отвлеченного общего понятия, а в смысле конкретного всеединства. В противоположность теизму, всегда конкретно-ограниченно историческому, и в отличие от пантеизма, историю отрицающего, христианство всеисторично или сверх-исторично, немыслимое и не реальное вне исторических своих проявлений, но не связанное ни с одним из них всецело.

Основание христианской культуры — признание всего действительного в действительности его абсолютно-ценным и непреходящим — в этом смысл догмы Боговоплощения. Христианская культура утверждает абсолютную ценность личности, всякой личности — индивидуума, народа, человечества, и всех ее проявлений — нравственности, права, науки, искусства. Но абсолютною признается ценность действительности только в меру ее действительности — поскольку она существует, а не является ограниченностью и недостаточностью. Поэтому такое признание заключает в себе постижение абсолютного как идеального задания и, следовательно, стремление к абсолютному, однако не в непостижимости его (или — не только в непостижимости), о чем вожделеет пантеизм, а в его актуализованности и осуществленности в конкретном, в полной действительности его в относительном и для относительного. Таким образом, христианская культура отнюдь не является отрицанием действительности, как "культура" пантеистическая, не содержит в себе принципиального отказа или ухода от мира. И здесь более, чем где бы то ни было, необходимо отличать существо христианства от исторически-ограниченных обнаружений его, обусловленных неопознанностью принципа. Стремление к идеалу неизбежно выражается в некотором построении идеального состояния, "нового мира", "нового общества", "царства небесного". Но, по основному замыслу христианства, это идеальное состояние ни в коем случае не должно пониматься как исключающее то, что есть и что было, конкретную действительность. Оно включает в себя и содержит в себе и всю действительность настоящего и прошлого, содержит всецело, без умаления. Оно не потусторонне, а всесторонне; движение к нему не уход от сущего и метафизический скачок в иной мир, не salto mortale из царства необходимости в царство свободы, но преображение и спасение всего сущего, даже того, что в и д и м о , эмпирически погибло. Задача культуры в победе над забвением и временем, над прошлым и будущим, над смертью. Но для победы необходимо осуществление всего конкретного, эмпирического, будущего, необходима полнота земной действительности. Таков смысл христианской догмы воскресения, воскресения всецелого: не душевного только, а и телесного. И этот смысл ее, обычно затемняемый

мифологией, нисколько не противоречит самым строгим выводам самой требовательной научной мысли. Напротив, он венчает ее достижения.

Это раскрывает отношение христианской культуры к теистической. Первая, как и вторая, утверждает земное устроение, но, в отличие от второй, признает его ненужным и бессмысленным в его относительности и ограниченности, оправдывая всякий земной труд тем, что обосновывает не только относительную, а и абсолютную его значимость, бессмертность, и не в целом только, но и в каждом моменте. Подобное "абсолютирование" вовсе не заключает в себе искания небывалых, противоестественных или сверхъестественных форм. — Всеединство становится в относительном не путем выхождения из конкретности относительного, а путем обнаружения всей конкретности, путем творческого ее развития. В этом смысле весьма характерно различное отношение христианства и теизма к идее прогресса. Для теизма прогресс — будущее состояние, которое придет на смену настоящему, причем настоящее навсегда и безвозвратно погибнет, как навсегда погибло прошлое. Для теизма (позитивизма) настоящее лишь ступень и средство к лучшему будущему и само по себе никакою ценностью не обладает. Ценность настоящего, а, значит, и наука его и искусство, и мораль — относительны. Для христианства всякий момент обладает непреходящею и необходимой в непреходимости своей ценностью; а потому лучшее, совершенное бытие не может ограничиваться только будущим, но должно содержать в себе все, быть всевременным. Прогресса, как ограниченного во времени периода, для христианства нет. Оно не предается гаданиям о том, будет ли жизнь лучше или хуже, чем сейчас, но стремится сделать лучшим все и прежде всего настоящее. Как это ни странно звучит, христианская культура наиболее реалистична, хотя и без релятивизма теистической, а вместе с тем и символична, в каждом проявлении своем выдвигая отнесенность его к другим ее проявлениям и абсолютному.

IV.

Но такова только идеальная наша культура, взятая в самом отвлеченном ее понятии. Мы должны внести в наши

положения весьма существенные оговорки, когда обратимся к исторической действительности. Обратиться же к ней и значит определить русскую идею и русскую культуру в противопоставленности ее западной. От построения отвлеченного мы должны перейти к реальному многоединству в конкретных (относительно, конечно, конкретных) его обнаружениях или индивидуализациях. Несмотря на смутное национальное самосознание и даже национальное чванство, мы, русские, до сих пор были несклонными к самоопределению, наивно отожествляя свой национальный идеал с европеизацией или, не менее наивно, отрицая всякую ценность европейского. Многие из нас даже в переживаемой ныне революции видят или только этап европеизации нашей, продолжающий дело Петра, или проявление некультурного бунтарства, давно пережитого Европою. Так, между прочим, характеризовал мне происходящее ныне один известный профессор, теперь эмигрировавший на Запад, куда ему и дорога. Все пытающиеся положительно осмыслить революцию осмысляют ее с точки зрения западных идеалов, совершенно не умея проводить различие между идеологией вождей и стихией. Не менее одностороння и мысль Достоевского об универсализме русского сознания, для которого будто бы национальное совпадает с общечеловеческим. Это справедливо лишь по известной степени и в известном смысле. В каком именно — выяснится в дальнейшем.

Будем опять искать руководящие точки зрения в религиозности Запада, и не в неопределенных “впечатлениях“, а в объективных догмах.

Существо христианского учения — с этим едва ли кто-нибудь станет спорить — связано с тою или иною формулировкою идеи триединства, т.е. учения о Троице. В учении же о Троице мы прежде всего встречаемся с утвержденною поместными соборами Запада (вселенских по разделении “церквей“ быть не могло) западною “догмою“ об исхождении Духа Святого “*и* от Сына“ (Filioque). Я с удовольствием и очень отчетливо представляю себе улыбку на лице даже богословски-образованного (а таких ведь немного) читателя этого очерка. До сих пор у нас держится убеждение, что как раз Filioque является наименее важным разногласием между восточной и западной церквами. Не в

нем, по общему мнению, помеха (а — в папских притязаниях): оно не характерно, не симптоматично. И разве можно, будучи в здравом уме и твердой памяти, придавать такое значение богословским тонкостям? А тут еще католические богословы уверяют (хочу думать, что optima fide), будто "*и* от Сына" совсем равнозначно встречающемуся у авторитетнейших восточных отцов и учителей церкви "ч р е з Сына". По-видимому, и спорить-то не о чем. В богословских ли тонкостях религия? — Она в нравственности, в том, что важно для жизни, а не в умствованиях о "мелочах". Таково общее мнение. — Но "общее" и распространенное всегда подозрительно, ибо люди неразумные и необразованные всегда составляют большинство. И я обвиняю защитников приведенного сейчас понимания дела в довольно тяжелых грехах. Они легкомысленно относятся к абсолютной истине, полагая, что она может быть недейственною и неполною, и что понимание для жизни безразлично. Тогда зачем они, со своей же точки зрения — непоследовательно, признают другие догмы христианства? Если дело в морали, то не все ли равно: верить в триединство Бога, во многих богов или ни в какого бога не верить? На худой конец, тогда, пожалуй, имеет еще некоторый смысл верить в Бога (для религиозной санкции морали), но нет никакой надобности верить в нелепое для разума вочеловечение Божества, в таинства, культ и т.д. — Надо быть последовательным, и необходимо, говоря о религии, понимать, что в ней деятельность не отделима от познания, что в ней все до последней иоты жизненно и каждой догматической ошибке, какою бы ничтожною она ни казалась, неизбежно соответствует моральный грех.

Здесь я не стану вдаваться в детали догматики, отсылая любопытствующих к моим "Noctes Petropolitanae" и предстоящим моим работам, если таковые появятся в печати. Но совершенно обойти вопрос все-таки нельзя. — Католическое учение об исхождении Духа Святого от Отца и Сына, т.е. по толкованию католических же соборов и богословов, "из того, в чем Отец и Сын одно", необходимо предполагает некоторое особое единство Отца *и* Сына. Это единство не может быть сущностным, ибо сущность признается одною для всех т р е х ипостасей, т.е. в той же мере, как Отцу и Сыну принадлежит и Духу, соответственно чему н

е говорится: "от Отца и Сына и *Себя самого* исходящего". Исхождение относится не к сущности, а к ипостасному бытию. Дух исходит ипостасно, не сущностно; в исхождении-изведении — его *ипостасное* отличие. Но если единство Отца и Сына в изведении Духа не сущностно, оно — или ипостасное единство, или единство какого-то особого рода, присоединяющее к ипостасям Отца и Сына нечто ипостаси Духа не свойственное и в то же самое время общее для Отца и Сына, не покрываемое ипостасной качественностью каждого из них. Однако ни то ни другое невозможно. — Догма утверждает равночестность ипостасей, отрицая всякое подчинение одной из них другими по божественности, чести и славе; догма знает различия между ними только по рожденности и изведению. Если у Отца и Сына, кроме общего всем ипостасям, есть еще нечто общее, "сверхъипостасное", Дух ниже Отца и Сына. Если же "хула на Духа Святого" произнесена и он признан ипостасью второго порядка, хотя бы и ценой противоречия с другими положениями исповедуемого символа веры, не может осуществлять полноту божественности и его деятельность. А деятельность его, по авторитетнейшим богословским толкованиям, заключается (поскольку речь идет о мире и людях) в усовершении дела Христова, в полном и окончательном обожении (абсолютировании) мира. Мало того: — Дух не только "посылается" Христом, но (и еще ранее) нисходит на него в крещении, т.е. осуществляет полноту обожения человеческого естества Иисуса, делает вполне божественной человеческую деятельность Иисуса. Следовательно, учение о Filioque содержит в себе вместе с умалением Духа и умаление Христа в его человечестве. Выводы отсюда очевидны.

Если Дух и Христос в эмпирической его деятельности на земле не вполне божественны, эмпирическое бытие не может всецело обожиться, абсолютироваться. Тогда полнота Божественности для эмпирического бытия недоступна, т.е. не абсолютна и сама благость Божья. Никогда, ни при каких условиях абсолютное не может быть воспринято, т.е. в частности, и познано человеком: человеку остается недоступною не только иная сущность Божества, но и "сверхъипостасность" Отца и Сына. Познание человеческое может несколько усовершиться, но только несколько: эмпирия,

как и в теизме, хотя, правда, в меньшей степени, очерчена непереходимыми гранями и абсолютное ей трансцендентно. И, осмысляя человеческое знание, мы должны будем придти к его границам, к необъяснимым, а потому и не познаваемым, но только постулируемым формам созерцания и категориям мышления. Такое осмысление мы найдем, как в католическом богословии, так и в западной философии, с ее своеобразным пониманием гносеологии как науки о границах человеческого знания. Лютеранин Кант столь же характерен для западной мысли, как и творцы Filioque и системы католического богословия. Если человеческому знанию поставлены непереходимые границы, естественно самоограничение областью рационального познания. Когда же такое самоограничение еще не теоретизировано, являясь скорее фактором, чем осмыслением факта, оно становится абсолютированием разума, возрождающимся и при теоретическом осмыслении его границ в силу неустранимой тенденции к абсолютному. Но абсолютирование разума есть абсолютирование эмпирии. Поэтому основными категориями западной мысли делаются рационализм, эмпиризм, релятивизм, последний — как теоретическое выражение исходной "гносеологической" идеи.

С указанным нами основным догматическим заблуждением, правда — не до конца опознанным в его природе и следствиях, правда — ослабляемым отрицающими его утверждениям, исповеданием символа веры, связаны и другие. Для западной мысли и культуры должно быть характерным арианство (в чистой и ослабленной, как адопцианство, форме). Оно зародилось на Востоке на почве потребности в учении о богочеловечестве сохранить полноту человеческого. Но на Востоке оно было преодолено богословскою мыслью и только на Западе проявило себя в относительно длительной государственности германцев: в арианских королевствах и, более тонко и скрыто, в Западной Империи и даже в развитии папской церкви. — Арианство утверждает, что Сын такой же человек, как и все люди, творение "усыновленное" Богом. Этим, на первый взгляд, обосновывается полнота обожения для всей твари; однако только на первый взгляд. При полном уподоблении Христу человек все-таки должен остаться в отъединении от трансцендентного Божества, ибо и сам Христос по челове-

честву своему от него отъединен. Божество всему тварному и человеческому трансцендентно. Очевидно — перед нами лишь вариация на тему Filioque. Только в арианизме уже вполне ясно, что пропасть между абсолютным и относительным ничем не заполнима. Как и в теизме, целью человечества может быть лишь земное устроение, а познание должно быть человечески-рациональным. В области богословия при этих условиях рано или поздно, но неизбежно отрицание догмы троичности. И весьма знаменательно, что ареною деятельности первых модалистов в древней церкви был именно Рим, и что на Западе ярко проявилось учене антитринитариев. Религиозность Filioque обнаруживает свое родство с низшими, чем она, формами религиозности теистической, восполняя недостаточность теизма столь же односторонними уклонами в пантеизм. Она искони тяготеет к до-христианской религиозности, в частности — к иудаизму, к Ветхому Завету и библейскому языку, что прослеживается вплоть до стиля социал-демократической прессы. И при внимательном анализе становится понятною связь религиозности Filioque с германским язычеством, с его натуралистически-пантеистическими тенденциями.

Основы человеческой религии — эмпирия и разум, конкретно — Писание, "слово", и разумное постижение, хотя при первом знакомстве разум и отпугивает, представляясь "блудницей дьявола" и заставляя прибегать к орудию слова — чернильнице. Существо рассматриваемой религиозности не целостное единство познавания и деятельности, не "вера, любовью споспешествуемая", не "живое знание", а рационалистически-разъединяемые и механически сочетаемые вера *и* дела, или — только дела, или — только вера, но уже понимаем ограниченно. Для разума (ratio) непостижимо и нелепо триединство, еще нелепее - Богочеловечество, рождение от Девы, воскресение, возможность какого-то магического (теургического) воздействия на трансцендентный мир, бытие которого разум отрицает. Непонятно, почему центр мировой истории на земле. Ну будь он, по крайней мере, на Сириусе или хоть на солнце, а то он не на первой и не на последней, не на самой большой и не на самой маленькой из планет в системе, положение которой в мире тоже не центрально: он так как-то сбоку, на

задворках. Христианство в пределах разума должно отказаться от всей своей метафизики, от исключительного центрального положения Христа в земной истории и свестись к моральному учению, "высота" которого, с той же рационалистической точки зрения, совсем непонятна. Иначе говоря, христианство должно перестать быть христианством, что мы действительно наблюдаем в рационализирующем протестантизме. Разум (ratio) — я отличаю его от ума (intellectus), почему и прошу разных там остроумничающих критиков не передергивать, а помнить, что в более распространенном словоупотреблении мое понятие разума передается термином рассудок — разлагает и разъединяет. Следовательно, и развитие всякой системы рационалистического знания должно обнаруживать себя в распаде, в борьбе отрицающих друг друга течений, в саморазложении.

Но самоограничение в эмпирии и абсолютирование ее сказываются не только в области знания. — Утверждается все эмпирическое бытие в его ограниченности и недостаточности. Основным мотивом деятельности — конечно, в разной степени опознанно — вместо смирения, исходящего из признания абсолютным сверхрационального факта смерти, делается самоутверждение эмпирической ограниченности или гордыня, венчаемая психологией и притязаниями "раба рабов Божьих". Это нисколько не мешает провозглашению слабости человеческого разума и человеческой воли. Во-первых, и слабость их понимается как слабость эмпирическая, во-вторых, им указываются грани, основания, в которые, не рассуждая, не разумея — тупо надлежит верить, в очерченном же магическом кругу господство их признается неоспоримым. Грани поставлены. Но на каком же основании можно требовать слепой веры в их истинность, чем ее оправдать? - Чем, как не допущением того, что существуют какие-то непоколебимые принципы (данное откровение — нечто вроде недопускающего рассуждений о разумности его закона) и какие-то земные обладатели несомненной истины, фетиши и непогрешимые папы? Так вырастает необходимость земной эмпирически-неоспоримой истины (хотя бы в виде китайской великой стены форм созерцания и категорий мышления) и земной несокрушимой церкви, видимой, по словам кардинала Беллармина, "как государство Венецианское". Беда в том, что подобное допущение само ирра-

ционально и тупо, уже ничем не оправдано. Ничто эмпирическое не может быть эмпирически неоспоримым и несокрушимым, обречено на гибель. Эмпиризм неизбежно приводит к релативизму.

Единство человечества в истине и бытии есть церковь, только частично обнаруживающая себя в видимой организации. При попытке же понять ее в плане рассматриваемого миросозерцания она должна предстать как вполне видимое и человеческое учреждение. Иными словами — она должна строиться так же, как строится земное общество, земное государство. Это априорное соображение целиком подтверждается историей западной церкви, прежде всего — церкви католической. Она обладает исключительно стройною организацией, монархически организованной иерархией, отличается строгой и продуманной дисциплиной; живет по точному смыслу ясно формулированных законов. Как земное государство, она притязает на светскую власть и нуждается в территории — Папской Области, которая не становится трансцендентною от того, что называется "вотчиною св.Петра", хотя и превратилась в ноумен благодаря итальянскому королевству. Ее история наполнена эмпирическою борьбою с земными силами за обладание миром. И утрачивая свою самостоятельную государственность, она в протестантизме становится департаментом государства или совершенно исчезает при понимании ее как "corpus mysticum Christi", признании религии за частное дело каждого. Все это может быть понято как характернейшие проявления теизма, т.е. потенциально и как атеизм. Земная жизнь толкуется как средство к достижению потусторонней, небесной. Но небесную жизнь или (что последовательнее) признают совершенно непостижимой, или представляют себе по образцу земной, чем-то вроде ее продолжения и улучшения. В этом отношении чрезвычайно поучительны представления о рае, с одной стороны — у магометан, с другой — в вульгарном католицизме: у католических художников, у западных мистиков и теософов. Однако еще характернее отказ от мечты о непостижимой небесной жизни и абсолютирование земной в идеале эмпирического общечеловеческого благополучия, на что с гениальною проницательностью указано Достоевским. Если относительное бытие будет признано вполне отъединенным от абсолютно-

го, вполне человеческим, эмпирическим, как мы наблюдаем это в протестантстве, цель его будет полагаться только в нем самом и более чем естественным окажется взаимоподобие Пруссии и Японии. Именно в этом аспекте своем западная культура и находит себе яркие выражения в позитивизме и релятивизме, в противоречиях позитивистического идеала прогресса с неизбежным развитием его в идеал материалистического социализма, в таких явлениях как расцвет техники, капитализма, империализма. Но тут-то и становится совершенно очевидною гибель западной культуры, саморазложение ее в релятивизме, примером которого может служить уже упомянутая книга проповедника его Шпенглера.

Всем сказанным еще не исчерпаны характерные черты западно-европейской культуры. Тяга к абсолютному в ней неизбывна так же, как неизбывны идеи Божества в католичестве и протестантстве, идея вещи в себе в кантианстве, оценка всего отнесением к абсолютному в практической деятельности. Но абсолютное не может уже мыслиться и в эмпирии. Поскольку оно в ней проявляется, оно отлично от нее и сказывается лишь в своих не мотивируемых эмпирией и необъяснимых действиях. Умалению Духа соответствует ограничение абсолютного бытия отъятием от него всякой пространственности и материальности, пониманием его в смысле чистой духовности. Но в этом случае и само абсолютное начинает пониматься как неразличенность, как чистая потенциальность. Иными словами, теистической тенденции западной культуры коррелативна пантеистическая со всеми ее, уже знакомыми нам обнаружениями. Отсюда — пантеизирующие тенденции западной мистики, католический аскетизм; отсюда — характерные уклоны германской идеалистической философии в тот же пантеизм, обостренный интерес к индийской религиозно-философской мысли, успехи буддийских настроений и теорий вместе с расцветом теософии и оккультизма, этих уродливых ублюдков пантеистического мистицизма и плоского материалистического рационализма.

Необходимо, во избежание печальных недоразумений, уяснить высказываемые мысли некоторыми предупреждающими оговорками. Я вовсе не склонен предполагать обособленность двух намеченных тенденций европейской культу-

ры, в общем более близкой все-таки к теизму. Как должно быть ясным внимательному читателю, я предлагаю органическую и диалектическую их связь, взаимопереплетение и взаимослияние. Главное же в том, что при всем сосредоточении внимания на них, не в них я вижу существо. Они не исчерпывают европейской культуры даже в той мере, в какой исчерпывают восточную. Религиозность на Западе в большей степени актуализована, чем на Востоке. И как бы не ограничивало себя в своих высказываниях западное богословие, оно все же — богословие триединства. Поэтому даже гибель исторически-ограниченных форм западной культуры еще не является гибелью ее сердцевины. Да и в исторических формах своих она эту сердцевину в той или иной степени обнаруживает.

В западной культуре еще теплится, а до критической эпохи так называемого Возрождения (правильнее было бы называть его вырождением), повернувшей Европу на охарактеризованную выше узкую дорожку, по-настоящему жило более глубокое и широкое понимание христианской идеи. Я усматриваю это более глубокое понимание в истории западной философии до XIII века и в истории одного из ее течений в дальнейшие эпохи. Христианская идея широко развернулась в “платонизирующих“ системах Эриугены, признаваемого ортодоксальным католичеством за еретика, и Ансельма Кентерберийского, особенно же в гениальном учении Николая Кузанского, к великому смущению католических богословов сопричисленного к лику святых. До известной степени то же течение выражается в спинозизме, шеллингианстве, лейбницианстве и некоторых исканиях современной философской мысли. С другой стороны, не только на почве теизма, но и на почве более глубокого понимания христианства ведется борьба с пантеизирующим дуализмом катарства, с пантеистической мистикой и своеобразно преломляется аскетическая тенденция. С самого начала своего аскетизм сталкивается со здоровым чувством действительности. Он побеждает, потому что в идеале мир должен быть не таким, каков он есть. Но, победив, он становится реалистичным, связывает себя с земною жизнью в большей степени, чем аскетизм восточного христианства, и, в общем, сторонится от пантеистических крайностей. Прав-

да, он признает земную жизнь преходящею формою бытия, но он представляет себе жизнь истинную по образцу земной, а не в смысле каких-нибудь восточных нехристианских учений, например — буддизма, йогизма, т.е. выражает, хотя и не совершенно, мысль о сохранении эмпирии в ее преображении. Земная жизнь признается средством для достижения будущей и в таком признании утрачивает свою самоценность, одинаково — и в религиозном идеале и в позитивистическом учении прогресса. Поставленная в связь с абсолютным, она все же приобретает больший смысл, чем то возможно в теизме; а в некоторых религиозных течениях (преимущественно в протестанстве) выдвигается идея освящения самой земной жизни (Beruf), хотя все-таки и без признания ее вечности. Но и помимо этого, устроение земного бытия, как никак, а освящено абсолютным заданием, хотя оно усматривается и не в ней самой, а в потустороннем: в царстве небесном или в идеальном строе неведомого будущего на земле. Нетрудно вскрыть релативизацию абсолютного в западных идеях прогресса, права, государства; но надо быть справедливым и отыскать оборотную, на самом деле более ценную сторону того же: абсолютирование относительного о всех этих идеалах, каковое абсолютирование истинно в смысле отнесения их к абсолютному.

С XIII века обнаруживаются явственные признаки падения христианской культуры на Западе — в росте теистических тенденций в богословии и философии, прибегающих к Аристотелю, в односторонности обращения к эмпирии. Эти признаки и черты с полной яркостью выступают в мнимом расцвете Ренессанса и трагических конфликтах “новой“ и “новейшей“ истории: в рационалистическом “строительстве“ абсолютизма и революций, в ожесточенной классовой борьбе, в мировых войнах. Может быть, особенно поучительно и наглядно развитие западно-европейского искусства. В началах своих и первом своем расцвете оно гармонично сочетает завершенность античных арок, абсид, сводов и двускатных покрытий с мощным, преодолевающим массивную тяжесть камня, но не отрицающим ее плавным подъятием верх. Оно еще сдержанно и ясно в своей орнаментике, которая охватывает и согласует растительный и животный мир, и одухотворяет человеческое тело в своих уже вытягивающихся вместе с колоннами, плавно склоняющих-

7-913

ся по линиям сводов и арок статуях. В зеленой мадонне из Гурка, в работах Дуччо ди Бонинсенья земное пронизывается и прображается "потусторонним". Но в апогее своем, в готике, средневековое искусство переживает и роковой для него срыв. Связь материала с идеей разрывается во имя этой идеи, во имя трансцендентного, которое пытается уничтожить само эмпирическое, сделать кружевом и зажечь холодный и жестокий камень. Все громче звучат, перебивая друг друга, сказываясь в фантастике и реализме, знакомые нам пантеистические и теистические мотивы. Художник борется с естеством или рабствует ему в пластике и живописи. Неестественными становятся позы статуй; сказочне стебли неведомых растений держат своды или тяутся за ними; чудесными огнями сверкают окна, и странные чудовища садятся на кровли храмов или ползут по их стенам. И вдруг пламенеющая идея превращается в простую декорацию, покидая метафизический мир, начинает пртиворечиво украшать эмпирический. А в "хоре" Кельнского собора Дева Мария стоит в напряженном ожидани, похожая на знатную, подкрасившую себе лицо даму; и скоро Христос Грюневальда заставит в ужасе своей ч е л о в е ч е с к о й муки забыть о его Божестве, горящем в пламенных красках...

Да не усмотрит читатель в моих словах принижения готики. Мне надо указать лишь на сказывающиеся в ней болезненные тенденции. Равным образом не для того, чтобы отрицать эстетическое значение за искусством Ренессанса и нового времени, отмечаю я и их болезни. Преодолев "готическое варварство", уже умиравшее, Ренессанс на миг обольщает мнимою гармонией человеческого, красотою в себе законченных линий и трепетом красок. Он обольщает, но вместе с верным сыном католической церкви Микель Анджело уже и борется с Божьей природою, не удовлетворенный гармонией человеческого классицизма, не понимающий цели искусства преображать жизнь. Титанизм и красота Моисея и Давида скрывают неудачу, уроды Баччо Бандинелли обнажают немощь и тщету соперничающего с Божеством человека. А за человеческим божественное забывается. В тяжелой игре барокко и фантастически-лег-

кой резвости рококо открывается яркая прелесть мимолетных впечатлений, дрожание солнечных пятен на женском розовом теле или соблазнительные кривлянья маленького уродца в черном зеркале Бердсли.

V.

Россия переживает второй период острой европеизации (считая первым эпоху Петра). Самый факт этой европеизации, ее характер и интенсивность, разумеется, в высокой степени национальны. Но очевидно — не в европеизации смысл нашего исторического существования и не европейский идеал предносится нам как наше будущее. Если бы было так, мы были бы народом неисторическим, годным лишь на удобрение европейской нивы (приблизительно подобного мнения держится известный писатель и коллекционер А.М.Пешков), и ни о какой русской идее не стоило бы и говорить. И не в "европейских" тенденциях русской мысли, общественности и государственности надо искать эту идею. Не задаваясь целью определить ее с полною ясностью и отчетливостью, для чего, помимо всего прочего, надо больше места, чем допускают размеры моего очерка, не стремясь к выделению России из восточно-христианского мира, т.е. сознательно допуская некоторую неопределенность, я постараюсь сжато изложить основные свои мысли.

На Западе до XIII-XIV в. христианская идея не выразила себя с достаточной полнотой, после — выражала и выражает ущербно. Восточного христианства в д о г м а т и ч е с к о м ограничении христианской идеи винить нельзя. С полным основанием греки противопоставляли латынству горделивое заявление: "мы ничего не прибавляли к символу веры"! Д о г м а т и ч е с к и восточное христианство остановилось на седьмом вселенском соборе (787), закрепив свое учение в трудах великих каппадокийцев и Дамаскина и воздержавшись от увлечения местными, не вселенскими новшествами Запада. С 787 г. восточное христианство, можно сказать, не знало развития, вернее же — не понимало своего развития как вселенского, как утверждающего неоспоримую, абсолютную истину. Несмотря на интенсивную и плодотворную работу философски-богословской мысли, на расцвет мистики,

споры и ереси, православие за пределами установленного семью вселенскими соборами потенциально. Тем труднее его анализ и понимание, по необходимости субъективные.

Прежде всего следует заметить, что на долю Востока выпал почти весь труд раскрытия христианской догмы. В долгой и мучительной борьбе он утвердил идею триединства, четко высказал ее в чеканных формулах символа веры. Правда, на Востоке же возникали и все главные ереси, нередко приобретая временное господство: и арианство, и монофизитство, и монофелитство. Но они были необходимою болезнью роста, историческим путем к раскрытию догматической истины, верным признаком того, что жив Дух Божий в церкви, в которой "надлежит и ересям быть". Когда Запад религиозно и культурно обособился и попытался отъединенно продолжать развитие догмы, признаваемое и выдаваемое им за вселенское, Восток остался неподвижным, но верным несомненно-вселенскому. В учении о триединстве он не признал Filioque, не указав, однако, чем он восполняет это западное новшество. В спорах с арианами и несторианами, с монофизитами и монофелитами он положил незыблемые основания догме Богочеловечества, не опорочив ее следствиями того же Filioque, учением о непорочном зачатии (неизбежном при умалении Духа), антропоморфизирующим "Культом Сердца Иисусова" и западным учением о церкви. Уже из этого вытекают весьма важные для нас выводы. Мы видим, как в связи с Filioque (а нетрудно то же самое показать и для других упомянутых сейчас учений) западная религиозная мысль устанавливает разрыв между абсолютным и относительным, проходящий даже чрез само триединство. Такого разрыва для православия нет. Как ни ограниченно, как ни несовершенно относительное бытие, оно представляется Востоку реальным и в некотором смысле божественным (не иллюзорным и преходящим-только). Оно реально в самой эмпиричности своей и подлежит всецелому абсолютированию или обожению. Поэтому и непостижимость абсолютного не понимается православным сознанием в смысле абсолютной его трансцендентности, статически. "Границы знания" органически для православия неприемлемы, как, в частности, это хорошо иллюстрируется фактом безжизненности кантианства на русской почве. Познание абсолютного и заключается в преодо-

лении его непостижимости, мыслимом и реальном как непрерывное обожение человека, начинающемся здесь, на земле, а не переносимом в потустороннее, в идеале осуществимом и уже осуществленном, а не остающемся в Марбурге, т.е. в состоянии вечного движения в дурную бесконечность и свойственной некоторым племенам земным суетливости. Точно так же не является для православия непостижимым в нем самом и мир, а единство космоса мыслится не как единство системы атомов (что характерно для Запада), но как конкретное единство множества, как всеединство. Познание отнюдь не ограничено деятельностью разума (ratio); и основа его не в глухой стене незыблемых форм и категорий, а в "живой вере" или "живом знании", в единстве познания и деятельности. Проблемы, расколовшей религиозность Запада на католическую и протестантскую, для Востока просто не существует. В полной согласованности со всем сейчас указанным деятельность человека не является для православия ограниченно-человеческою деятельностью. Она есть деятельность человека в постоянном, непрерывном причастии его Божеству через Христа, богочеловеческая, все равно — в какой бы области она ни проявлялась: в индивидуальной, общественной, государственной. Человек для восточного религиозного сознания не раб, отпущенный на оброк в отхожий промысел и потом получающий мзду по делам своим; но — сын Божий, никогда окончательно не утрачивающий единства с Отцом.

Православной мысли в высокой степени присуща интуиция всеединства, на заре ее параллельно выраженная в умозрениях новоплатонизма. Как всеединство постигается само абсолютное или триединое; как всеединство предстает идеальное состояние причаствующего абсолютному космоса; и всеединство же в потенциальности своей характеризует эмпирическое бытие. А интуиция всеединства непримирима с типичным для Запада механистическим истолкованием мира. И понятно, что Востоку чужды юридическая конструкция отношений между Богом и людьми, теория жертвы Христовой как удовлетворения Справедливого за грехи человечества, мучительные и неразрешимые для Запада проблемы предопределения и согласования благодати со свободой. На Востоке немыслима практика индульгенций, равно — и теория их вместе с догмой о чистилище,

как немыслимо бухгалтерское понимание исповеди. Для православного — это отмечено протестантом Ад.Гарнаком — покаяние сводится не к точному возмещению грехов соответствующим количеством добрых дел, а к целостному преображению человека, не к "penitentia", а к "metanoia" или умопремене. В православии наименее выражен момент законнический, возмещаемый живым ощущением свободы и Богосыновства, хотя часто и сочетающийся с безобразиями блудного сына.

Живое сознанием подлинного единства с абсолютным, утверждением отмеченной нами выше (III) основной апории всякой религиозности, православие склонно в лице величайших своих учителей и мыслителей рассматривать все сущее как теофанию, как явление Божества в тварном. Теофания не одностороний акт Божества. Она — единый акт двух субъектов: Бога, изливающего себя в свое творение, и творения, приемлющего в себя Бога. Этот акт нельзя рассматривать как обусловление одного субъекта другим: такое рассмотрение уничтожает понятие свободы и возможно только при нелепом допущении, что множество первее единства. Божество изливает себя, поскольку тварь его приемлет, тварь приемлет его, поскольку оно себя изливает в нее. Сам акт творения также не что иное как теофания. Называя его творением, не следует забывать, что акту Творца, как бы призыву Им твари к бытию, соответствует свободный отклик твари, свободное ее движение к нему. Космос не нечто самобытное, вне Бога лежащее (сам по себе и в себе космос — ничто), даже не риза Божества, но — сама Божественность, однако Божественность, причаствуемая тварностью, в причастии реальною. Православие глубоко космично и потому сильнее и полнее, чем Запад, переживает в себе прозрения эллинства, сопряженные с жизнью мира. Так нашим далеким предкам, несмотря на недостаточность культуры, доступна в иконописи символика красок и сложных композиций, раскрывающая существо космической жизни. В некотором смысле православие ближе к языческому Востоку в его пантеизирующей стихии, как западная религиозность ближе к нему в стихии теистической.

Просвещенный читатель и сам сумеет конкретизировать развитые здесь общие соображения. Обратившись к истории русской мысли, он, надеюсь, отметит как национально-ха-

рактерное упорную борьбу ее с рационализмом и эмпиризмом и согласится, что крупнейшие и оригинальнейшие русские философы (даже не считая Сковороды, обязанного значительною долею своей известности своей фамилии) все-таки не позитивисты и не рационалисты, а "метафизики", и что даже русский позитивизм или нигилизм отличается довольно большою своеобычностью. Он отметит далее и то, что в нашей философии преобладают течения, родственные по духу отмеченным выше тенденциям религиозности, а кантианство во всех своих проявлениях, как уже указано, отличается редким бесплодием. Конечно, до европейских новинок мы падки, особенно в провинции (к счастью, Москва теперь получила возможность вслед за формальною приобрести и реальную столичность), но типичный путь русского философа ведет его из-под суровой руки Когена в лоно Плотина. С этим читатель согласится — нельзя же спорить с фактами. Но не менее значительными покажутся ему до оскомины часто указываемая связь русского философствования с жизнью, своеобразная идейная направленность русской художественной литературы (читай о "героическом характере" ее), и д е а л "мыслящего реалиста", активное народничество, Достоевский и Лев Толстой и многое другое, вплоть до пламенного увлечения формальным методом. В области религиозной жизни читатель, конечно, обратит внимание на русское старчество, хотя, может быть, и знаком с ним только по литературному образу старца Зосимы, и на бытовую связь духовенства (даже монашествующего) с жизнью; в области политики — на силу идеологических моментов от Священного Союза и легитимизма, проявленного Николаем I в усмирении венгров, через славянофильские войны до последка дней сих. Но не желая злоупотреблять риторическими приемами, я предоставляю читателя себе самому и перехожу к дальнейшему.

Указанные нами до сих пор черты все еще недостаточно определяют православие: они характеризуют его потенции, частью те же потенции христианской идеи, которые поиному актуализованы религиозностью Запада. В отличие от западного христианства, восточное с VIII в. и доныне пребывает в состоянии потенциальности. Все раскрывающееся в нем не становится органическим его моментом, формально — не признается им самим за вселенское и не-

сомненное, реально — ограничиваемо противоположными, частью западными течениями. Применительно к православию можно говорить лишь о тенденциях развития, во многом столь же (хотя и по-иному) односторонних, как и на Западе.

Никак нельзя умалять закоснелости православной культуры в состоянии потенциальности, не только догматической, но и всяческой. Это какая-то пассивность и недейственность, равнодушие почти сонное, нежелание двигаться, вовсе не крепостным правом и бездельничаньем помещиков объясняемое, как полагают премудрые толкователи нашей литературы в забвении того простого факта, что русский купец и мужик не менее ленивы, чем русский барин, а немец-крепостник всегда был существом очень деятельным. Это — пресловутая русская лень, невольно заставляющая вспоминать о покое буддиста или, по крайней мере, "сонного грузина" в "узорных шальварах", о молчаливых чарах бесконечной степи, о томящей грустью по непонятному и лениво-желаемому музыке. На первый взгляд кажется странным, но, если поразмыслить, то естественным — исконная, органическая русская пассивность стоит в связи с устремленностью к абсолютному, которое как-то отчетливее воспринимается сквозь дымку дремы, окутывающей конкретную действительность. При этом абсолютное созерцается то в нем самом, то в космосе. При сосредоточении внимания на нем самом религиозность естественно становится отрицающей мир с несравнимо большею энергией, чем на Западе, если только, уклоняясь в пантеистическое созерцание, она не проникается беспредельным к нему равнодушием. Энергия отрицания понятна. — Абсолютное, как триединство и всеединство, необходимо обосновывает мир; и мир уже нельзя понимать как иллюзию, даже как преходящее средство, что мы наблюдаем на Западе. Мир реален, и отрицание его должно превратиться в активную борьбу с ним, рождающую дуалистические настроения. В этом смысле показательно, что из всех возникших на Востоке ересей и лжеучений иконоборство слабее всего отозвалось на Западе и что Восток — родина и классическая страна христианского аскетизма. Конечно, аскетизм известен и пантеистическому Востоку, но там он носит иной характер — уходит от мира в равнодушие к миру и в спокой-

ное созерцание абсолютного. Конечно, аскетизм проявляется и на христианском Западе, но на Западе он не достигает такой силы и, в общем, остается средством. Лишь пантеистически-дуалистическое манихейство, христианизовавшееся и высказавшее себя опять-таки ранее и полнее всего на Востоке, да маздеизм в язычестве обнаруживают аскетическую энергию, по силе не уступающую энергии некоторых проявлений православного (впрочем, не русского) аскетизма. Точно так же и иконоборство возникает на почве теизма, в исламе, и находит себе отклики на Западе, но ни там, ни здесь оно не отличается воинствующим характером и фанатизмом византийского. В исламе оно — иконоборство воздержания; на Западе проявляется лишь ненадолго в эпоху борьбы с Filioque при Карле Великом и возобновляется только в XVI в., как движение по духу своему более родственное исламу, по резкости проявлений не характерное.

Отчасти в связи с этим стоит и отношение ко Христу, нередко уклоняющееся в докетизм. На Востоке немыслимы образы Христа, отраженные, с одной стороны, Дюрером и Грюневальдом, с другой — художниками Возрождения (даже не Содомой, а Микель Анджело и Рафаэлем), Ван-Дейком, наконец — Уде. Для православного в образе Христа выступает прежде всего божественное, умаляющее его человеческую природу, неуловимо влекущее к докетизму. Православию неприемлемы драстический язык Запада в применении к тому же Христу и конкретности западной мистики, в эксцессах своих доходящих до кощунственной эротики. То же самое вытекает из сопоставления западного культа Мадонны с восточным культом Богоматери. И понятно, что русская иконопись просто срывается и замирает на школе Ушакова, а не перерождается в нечто подобное "иконописи" эпохи Ренессанса, и что для русского религиозного искусства типичны не Неф, не Ге, а Нестеров. Впрочем, это явление связано и с другими сторонами восточнохристианского аскетизма. — Реальность мира им, повторяю, не отрицается, и, поскольку сознание не поглощено абсолютным, оно сосредоточивается на идее преображения мира уже здесь, на земле, уже теперь, немедленно. Афанасий Великий в своем "Житии Антония" ясно высказывает именно так понятую идею преображения, возвращающую аскетизму его первоначальный смысл средства. В излише-

ствах афонского аскетизма эта идея создает страшный, почти дьявольский образ Иоанна Крестителя (в Русском Музее в Петербурге). В более гармоничном проявлении она обусловливает характернейшие черты древней русской иконописи с ее утонченными фигурами и преображающим земное благолепием, с ее тонкой символикой композиции и красок.

Много возможностей в восточном аскетизме, способном вызвать ожесточеннейшие споры о "Свете Фаворском", пупоглядие и изощренную технику молитвы, а рядом с этим — нелепые, но тем не менее многих увлекающие бредни Федорова о магическом воскресении мертвых. Однако чаще всего православный аскетизм останется равнодушным к миру, с о з е р ц а е т Божество и в нем самом и в его творении, недейственно умиляется красою и правдою Божьими, на зло же и безобразие не смотрит или старается не смотреть: как могут они быть, если все Божье? Все приемлется, все оправдывается, но — созерцательно, не для того, чтобы действенно усовершать эмпирию. В лучшем случае мир преображается только в сознании индивидуальном, в одном моменте всеединства, но и то не до конца. Ведь для полного преображения необходимо, чтобы этот момент стал индивидуализацией всего творения, что невозможно при его отъединении от прочих, при его недейственности. Преображение мира часто выражается в неколебимой уверенности, что оно само собой наступит, без достаточного сознания, что оно не может наступить, если вожделение о нем не станет действенным. Я не думаю, чтобы нужно было подтверждать примерами пассивность нашей религиозности (а она выражает всю нашу культуру), останавливаться на вялости и неорганизованности нашей церкви.

Абсолютное воспринимается в мире. Но мир в божественности своей предстает пассивному духу как уже данное. Разумеется, он неполно выражает Божество, недостаточно, — греховен. Но ведь и в недостаточности своей он божествен, а недостаточность сама по себе бытие, но только недостаток бытия. Рано или поздно мир усовершится и станет истинным всеединством, обожится всецело — в этом сомневаться нельзя. Если же так, то — возникает лукавая мысль — стоит ли деятельно стремиться к его преображению? Уверенность в

будущем обеспложивает настоящее, как на Западе обеспложивает его идеал прогресса, именно потому и соблазнительный для православного сознания. К тому же идеальное состояние мира, определяемое неотступно предстоящим умственному взору абсолютным бытием, не достижимо путем частичных реформ или поправок и отъединенных усилий. Оно может быть плодом только всеединой, вселенской деятельности и предельного напряжения деятельности каждого. А как я достигну этого предельного напряжения, если меня одолевает вольная моя лень и способен я только на небольшие усилия, которые не могут удовлетворить меня самого? Как я побегу спасать отечество от врага, если никто другой бежать не хочет, рассуждая точно так же, как я? Англичанин, какой-нибудь "Гампден суровый", тот, небось, побежит без всяких рассуждений, но он зато и в одиночестве не останется.

Мы видим — в противовес католически-протестантскому антропоморфизму, православное религиозное сознание выдвигает понимание всего как божественного, вплоть до готовности оправдывать свои недостатки, и обнаруживает равнодушное невнимание к человеческому, иногда превращается в специфическую холодную жестокость. Теряют свою силу и бледнеют человеческий закон и нормы человеческой морали. Они признаются и наивно утверждаемы тем, что находят себе оправдание, как божественное. Они мертвеют и колеблются в признании неизбежности их несовершенства. Формализм и законничество католической этики отталкивают — не рабского послушания, а свободного сыновнего творчества требует христианская идея. Ригоризм протестантской морали становится непонятным. — "Немец честен в копеечных расчетах, а как дойдет дело до миллионов, так украдет!" Какой смысл быть ригористичным в мелочах, если нет ригоризма в главном? И вполне последовательно воруются и миллионы, и копейки: все, что плохо лежит. Нравственные требования абсолютны, но не сами по себе — категорический императив русскому человеку не более понятен, чем парламентаризм на аглицкой манер — а в силу обоснования их самим абсолютным. И стоит поколебаться вере в абсолютное, чтобы появилось полное отрицание

морали и вообще всего исторически сложившегося. Недаром Иван Федорович Карамазов, человек очень русский, вместе с Ф.М.Достоевским полагал, что "все дозволено", если нет бессмертия.

Исторически данная государственность приемлется как факт несовершенный, но все же оправданный, тем более, что совершенство (особенно если измеряется оно абсолютным идеалом) на земле неосуществимо. Она оправдывается религиозно, и не случайно, что только религиозным началом создалась и держалась византийская государственность. Да и русское православие больше связано с идеей самодержавия, чем то принято думать. Оттого-то катастрофа монархии стала катастрофою и для него. Достойно внимания, что до сих пор в России все живые политические и общественные идеалы всегда становились и религиозными идеалами, хотя бы это и неясно сознавалось самими носителями. Крайности сходятся. — Идеал папской монархии, построенной по образцу человеческой, находит себе соответствие в религиозном идеале власти василевса над христианским миром и церковью. Внешне этот восточный идеал напоминает идеал (впрочем, заимствованный Западом у Востока, хотя и осложненный германскими традициями) западных императоров, боровшихся с папством на почве арианизируемого христианства. Но, при всем внешнем сходстве, первый по существу отличен от второго. Притязания василевса неопределеннее и шире: он не хочет быть только "епископом от внешних", он считает себя "и царем, и иереем", а волю свою каноном. Он — глава церкви; не даром Святейший Правительствующий Синод в свое время ссылался на византийского канониста Вальсамона. Идея православной монархии так и осталась в недоразвитом состоянии, потому что, конечно, нельзя считать решением проблемы так называемую теорию симфонии. Но для нас существенна и другая сторона дела. — Православное сознание сочетает признание абсолютной ценности во всяком проявлении жизни с признанием относительности и несовершенства всего человеческого. Поэтому идеал христианской монархии, при всем отношении к ней как к наилучшей форме земного общественного и государственного бытия, не только не формализируется, но, если он достаточно продуман, и не абсолютируется в необходимую форму, не

признается даже в пределе своего развития полнотой совершенства. А в связи с этим стоит и возможность для Востока религиозно оправдывать революцию, что ясно не только в многострадальной истории Византии. — Один из русских в начале XIX в. чрезвычайно удачно охарактеризовал современный ему государственный строй России как “despotisme modere par l'assassinat“.

Итак, преимущество восточного христианства перед западным заключается в полноте и чистоте хранимого им предания — того, что выражено вселенским и соборным периодом церковной жизни. Оно само сознает это, сознает вплоть до чрезмерной гордыни и вражды к чужому, до сожалительного или презрительного отношения к латынству и люторству. Недостаточность же православия в том, что оно только хранит, не раскрывая и не развивая потенций хранимого, что оно не действенно, пассивно. Этою пассивностью в значительной мере объясняются рассмотренные нами уклоны религиозности и культуры Востока и, во всяком случае, тот факт, что для восточного сознания они, не получая догматического закрепления, не могут притязать на абсолютное значение. С другой стороны, в православном самосознании возникает и еще один характерный уклон, весь смысл которого выяснится нам в дальнейшем. — Неуверенность в ценности своего, поскольку оно не оправдано вселенски, естественно сопровождается недоверием к чужому, католическому и протестантскому, отрицательным отношением ко всякому новшеству, которое ведь тоже не может притязать на вселенское значение. В связи с этим в себе самой православная культура усматривает в качестве положительного и ценного верность преданию, ею оправдывая и свою косность. Но верность преданию, возведенная в принцип, вызывает ревнивое до болезненности отношение ко всему переданному отцами, не только к смыслу, а и к букве, даже к внешнему облику. Она рождает староверие и старообрядчество, как столь же характерное для Востока явление, сколь для Запада характерна ересь. Восточно-христианская культура двоится в кажущихся ей самой недостаточно обоснованными исканиях и в попытках оправдать свою неподвижность.

Восточно-христианское сознание особенно остро и глубоко смущаемо идеалом всеединства. Но всеединое тварное

бытие должно мыслить не как отвлеченное единство и не как системy множества. Оно всеедино, т.е. и едино, и все, и всяческое, все свои моменты и каждый из них. И оно все в каждом из своих моментов, а каждый из них — все оно, хотя в разъединенности космоса, в эмпирическом бытии его только потенциально. Каждый момент может и должен быть всеединством, а следовательно, и всеми прочими, но может только в своем индивидуальном бытии — как особая индивидуализация всеединства. Такая индивидуализация необходима по самой идее всеединства, хотя еще недостаточна для полноты его единства. Полнота же его осуществляется лишь в том случае, если каждый момент становится всеми прочими и всем в себе самом и в то же самое время совершенно перестает быть самим собой. Иначе говоря, он должен все принять в себя, утвердить себя в обладании всем и в то же время без остатка отдать себя всем и всему. Как нетрудно показать, второе является необходимым условием первого, а первое необходимым условием второго. А это значит, что для личности идеал всеединства выражается в полноте самоутверждения (хотя не в смысле утверждения эмпирической своей самости, каковая есть ограниченность) и в полноте самоотдачи, т.е. смирения и жертвы собою.

Для полноты всеединства необходимо, чтобы всякий момент его, всякая индивидуальность, а следовательно — и данная конкретная религиозность (православие), и данная культура, и данный народ, всецело восприняла в себя и сделала собою актуализованное другими индивидуальностями, явив в себе единственный, неповторимый образ всеединства. Для этого, далее, необходимо (и по существу и как необходимое условие первого), чтобы та же индивидуальность всецело отдала себя прочим, жертвенно растворилась во всеединстве. Но я могу сделать иное свободное моим и мною, даже при полноте моего самопожертвования, лишь тогда, когда иное так же свободно отдаст себя мне, как я отдаю себя ему. Условием всеединства является всеединое, т.е. вселенское, соборное только в единой вселенской церкви. Однако в этом случае идея церкви в православии должна быть понята иначе, чем в католичестве.

В католичестве, как указано выше, церковь понимается в смысле видимого земного учреждения, построенного по

типу государства. По католическому учению, Христос установил церковь "по образцу общества", как "общество видимое", монархическое и иерархическое, венчаемое непогрешимым в делах веры викарием Христа, папою. Тем не менее, церковь не объемлет в качестве видимой организации всего бытия. Бог же установил и государство, поставив ему иную цель — достижение временного земного блага, причем, таким образом, ни церковь не подчинена государству, ни государство церкви, но оба должны действовать в дружественном согласии. Притязания католической церкви не всегда ограничивались сейчас очерченными скромными пределами, но в идее церковь всегда признавалась содержащею в себе только часть мира — "относящееся к спасению души" и противоставлялась различно в разные времена оцениваемому иному (государству), как некоторой самостоятельной величине. Это связано с эмпиризмом католичества, с ограничением себя в области разъединенности, с признанием эмпирического бытия за средство, само в себе не ценное, в конце концов — с тем же Filioque. Совершенно иначе понимается идея церкви в христианстве восточном. — Весь мир и есть церковь, но он — церковь в потенции, нечто становящееся церковью. Поэтому нельзя провести резкой грани между тем, что формально и явно относится к церкви, и тем, что ею только еще становится или станет, т.е. эмпирически церковь видима лишь частично, будучи всевременным единством. Крещение показывает лишь то, что принявшие его уже вошли в единение со Христом большее, чем единение иноверных, и сделались членами церкви в ее видимости. Поскольку мир существует, он — тело Христово и церковь. Поскольку он принял крещение, он — церковь, познавшая себя, поднявшаяся на ступень богобытия. Но это не значит, что видимо находящееся за оградою церкви не в ней. Эмпирически и в данный момент времени оно не в церкви, но по существу своему и в меру бытия своего в ней, хотя для эмпирии еще невидимо, неосуществленно. Впрочем, для нас сейчас важна не эта сторона проблемы, связанная с решением целого ряда очень трудных вопросов. — Церковь в идеальном своем состоянии, для эмпирии только еще "заданном", не что иное, как весь преображенный во Христе-человеке космос. Поэтому все сущее потенциально церковно, в актуализации же своей церковно

более или менее и частью осознанно-церковно, составляя видимую церковь, единство принявших крещение. Отсюда ясно, что не может быть деятельности вне церкви, хотя не всякая деятельность осознанно-церковна, и что не может быть государства, как чего-то церкви противостоящего. В идеальном состоянии все человеческое бытие есть бытие единого во Христе человечества, в котором не может быть соперничества светской и "церковной" властей, потому что всякая власть в нем есть власть церковная, и государь столь же является органом Божества, как и глава иерархии. При разрешении же вопроса в эмпирической действительности мы наталкиваемся на непреодолимые трудности. По существу своему церковь все; конкретно под церковью приходится разуметь иерархию, как некоторую параллельную светской и перекрестно с ней организующую мир силу. Признать господство и первенство иерархии церковной нельзя, потому что и светская тоже от Бога. Еще менее допустимо обратное. Но нельзя, с другой стороны, и разграничить сферы действия обеих властей, ибо сферы эти по самой природе церкви не разъединимы, или, что то же самое, разъединимы лишь отвлеченно, рационалистически. Поэтому, не допуская забвения истинной идеи церкви, допущенного во имя злобы дня сего католичеством, православие может лишь стремиться к идеальному состоянию, сознавая приближенность всякого эмпирического его осуществления. Идеал же заключается во взаимопроникновении церкви и государства, во взаиморастворении их, т.е. в осуществлении истинного тела Христова, ни в одно из *мгновений* земного времени не достижимом.

Намеченная нами сейчас в самых общих чертах православная идея церкви объясняет земную связь византийской и русской церкви с государственностью и национальностью, дополняя многое из сказанного нами выше. Церковь и есть всяческое, т.е. и государственное и культурное, и религиозное и церковное, всеединство. Но церковь — всеединство вселенское, т.е. всяческое всеединство всего человечества. Это всеединство нельзя мыслить как безразличное единство всех народов или как такое же единство их под одною только церковною властью. Тогда оно не будет всеединством. Его необходимо мыслить по аналогии с живым организмом

— оно живое тело Христово. И как нельзя создать органического единства, перемолов и перетерев в однородные атомы человеческое тело, но надо исходить из сознания особого смысла и особого значения каждого из органов, в качественности своей необходимого для целого; так же нельзя создать единство человечества путем уничтожения культурных, национальных, религиозных и других особенностей. Человечество — организм, для существования и развития которого необходимы существование и развитие составляющих его личностей во всем их индивидуальном своеобразии. Но для единства человечества, для того, чтобы оно существовало как церковь, необходимо еще и непрерывное взаимодействие этих личностей, основанное на самоутверждении и самоотдаче.

Всеединое или соборное, всецерковное действие не является действием отвлеченным, одинаково, автоматически воспроизводимым всеми. Оно всеедино, т.е., совершаясь во всех, в каждом, совершается по особому, соответственно его индивидуальности. Но оно все-таки должно быть и действием всех, т.е. предполагает согласованность и согласие всех. Такая всеединая деятельность со времени разделения церквей невозможна и стала еще более невозможною с эпохи распадения западной религиозности на католичество и протестантство. Вселенская церковь раскололась, утратила свое единство и уже не в силах эмпирически осуществлять свою цель на земле. Отъединенная часть ее может *пытаться* собственными, частными усилиями выполнить общую задачу. Но, восполняемая другими частями, она неизбежно придет, как мы и наблюдаем в западной религиозности, к участнению или ограничению цели и дальнейшему расколу. Или же часть церкви, сознавая ограниченность отъединенной попытки, может *ждать* воссоединения своего с другими, как первого и неустранимого условия общего дела. Но ожидание и есть пассивность, остановка развития и косность потенциальности, т.е. тоже ограниченность.Пока отъединенное не восприняло и не сделало собою всего, что от него отъединилось и что должно было самостоятельно развиваться в живом взаимодействии с ним, и всего, что отъединенно, ограниченно актуализовано, оно не может своим восполнить единое и, возмещая ограниченность, осуществить всеединство.

VI.

Задача православной или русской культуры и универсальна, и индивидуально-национальна. Эта культура должна раскрыть, актуализировать хранимые ею с VIII в. потенции, но раскрыть их путем приятия в себя актуализованного культурою западной (в этом смысл "европеизации") и восполнения приемлемого своим. "Восполнение" и есть национальное дело, без которого нет и дела вселенского. На богословском языке приятие и восполнение западного православно-русским и будет воссоединением церквей. Только не следует считать догмы и выводы богословия чем-то отвлеченным и далеким от реальной жизни. Воссоединение церквей вовсе не формальный акт, хотя должно выразиться формально. Его понимает как узко-формальный, западный рационализм, полагая, что прежде всего нужен какой-то подобный дипломатическому договор, в котором точно оговорены все спорные пункты: и Filioque, и непорочное зачатие, и папская непогрешимость. Католичество даже склонно и действовать-то дипломатически, например — до поры до времени оставлять местный обряд и язык, требовать чтения символа веры с Filioque только по-латыни и т.д. Но достаточно немного исторических знаний, чтобы убедиться, насколько бесплодно такое "воссоединение". Провозглашения "унии" цели не достигают: большинство "присоединяемых" их не признает. "Униаты" же, в последнее время именуемые "католиками восточного обряда", приняв католичество, оказываются потерявшими связь со своим народом и свою личность католиками второго разряда. Они и присоединяются-то к католичеству часто потому, что утрачивают веру в русский народ и православие: от отчаяния и для некоторого самоуспокоения. По существу они — выродки, не русские люди. "От нас изыдоша, но не от нас быша", как говорит апостол. — Воссоединение церквей не дипломатический договор. Воссоединение церквей есть воссоединение культур, для чего необходимо, живое в православии, сознание единства культуры и религии и совсем недостаточно формальных, хотя бы и очень торжественных заявлений.

На деле воссоединение церквей давно уже совершается, но совершается неприметно для богословствующих юри-

стов, не понимающих самого существа проблемы. От нас и от католичества зависит, как скоро и действенно это воссоединение будет осуществляться, приближая нас, может быть, и к венчающему его формальному акту. Чтобы всецело принять и сделать собой чужое, надо перестать быть самим собой, смириться и принести себя в жертву. Однако для воссоединения не менее необходимо выразить себя и все свое. Но это выражение себя не косность самоутвержденности или гордыня, наблюдаемая нами в католичестве, не убежденность в том, что, обладая истиною, обладаешь полнотою ее. Пока существует такая самоутвержденность, никакое воссоединение невозможно, а именно она и типична для самосознания Запада.

Православная культура стоит таким образом на распутьи. — Или она осуществит вселенское, всеединое дело через освоение актуализованного Западом ("европеизацию") и восполнение воспринимаемого раскрытием того, что является собственным ее идеальным заданием. Или она раскроет только это свое, т.е. подобно Западу — ограниченно актуализует всеединство, отказавшись от полноты труда и бытия. Или, наконец, она останется на распутьи в состоянии потенциальности, упорно ли не приемля чужого в закоснелости староверия или в чужом теряя свое, обезличиваясь в европеизации, в том и другом случае погибая. Повторяю, доныне она потенциальна, почему и нет данных для прогноза, хотя, конечно, можно привести факты в подтверждение всех трех возможностей и я, лично, склонен верить в частичное осуществление первой. Не притязаю на звание пророка и ясновидца — их и без меня достаточно — и, по глубокому внутреннему своему убеждению, полагаю, что надо не тешить себя гадательными мечтами о будущем, а действовать, как умеешь, в настоящем. Тем желательнее попытка хотя бы в самых общих чертах определить специфическое задание русской культуры, русскую идею. Вполне это невозможно в силу самой потенциальности нашей. Но, мне кажется, возможно частичное и приблизительное определение русской идеи путем установления того, в чем именно та либо иная тенденция Запада ограничивает всеединство, чем она должна быть восполнена и восполняется ли эмпирически на Востоке.

Догма Filioque не просто плохое понимание theologumenon'а восточных богословов: "чрез Сына" (per Filium, dia tu hyiu). В ней ограниченно и в ограниченности своей неприемлемо для нас выражается некоторая тенденция учения об абсолютном. И действительно, она пытается установить помимо сущностного единства абсолютного еще особое "ипостасное" единство, восполняющее троичность ипостасей и, само собой разумеется, распространяющееся и на Духа Святого. Если так, то она открывает нам путь к более полному учению о триединстве, как самом абсолютном, и, следовательно, к лучшему обоснованию идеи всеединства. Ипостасное единство ипостасей может быть понято лишь в том смысле, что каждая из них в себе — обе другие, т.е. все Божество, откуда получается возможность полного абсолютирования сотворенного Отцом через Сына и освященного Духом бытия. Тогда эмпирия уже не призрак, не преходящее явление (средство), а в то же самое время и не что-то самодовлеющее. Она — божественна, поскольку существует или причаствует Божеству чрез Христа и Духом, всецело божественна для Бога и — в идеале или заданности — для себя самой, когда приемлет полноту Божественности. В формулировании этого основного положения и вытекающих из него выводов — задача православного сознания. А "выводы" связаны с преодолением западного философского миропонимания, односторонностей рационализма и эмпиризма, и с установлением нового отношения к реальности: реальность обладает абсолютной ценностью и должна быть всецело абсолютирована в каждом из своих моментов. Знаменательно и то, что на Западе ипостаси преимущественно называются лицами. Это опять-таки указывает на абсолютное обоснование личности в триединстве и на отражающее ипостасное единство их взаимоотношение. И православная культура должна сочетать присущее ей признание ценности всякой личности с присущим Западу более четким и определенным пониманием личного начала.

Итак, эмпирическое бытие обожается или абсолютируется чрез Христа силою Духа Святого. Забывая о Духе, сошедшем на Марию, католичество выдвигает догму непорочного зачатия. Но, заблуждаясь догматически, оно отмечает нечто очень важное. Дева Мария понимается церковью, как индивидуализация самой Церкви, Софии или тела Христо-

ва, т.е. человечества. По человечеству своему Христос — сын Церкви-Софии, т.е. человечества, им же обожаемого. От Марии он получает свое тело, в ней становится человеком. Но он должен стать всецелым Человеком, не человеком в греховной ущербленности. А потому и “тело“ его должно быть восполненным или обоженным. Утверждением восполненности этого тела (т.е. человечества) и мотивирована внутренно католическая догма. Она ошибается, измышляя непорочное зачатие там, где уже есть сошествие Св.Духа на Марию, и понимая восполнение чисто отрицательно — как непорочность. Но она ценна тем, что подчеркивает обоженность человечества и реальность, а не только заданность его. Равным образом и католическое учение о церкви и восприятие католичеством Христа главным образом со стороны его человечества ценны потому, что подчеркивают значение эмпирически-конкретного, земной деятельности, которою склонно пренебрегать восточное христианство. Однако именно необходимость обращения во всякий момент к абсолютному настоятельно требует преодоления ограниченности западного эмпиризма и решительного отказа от суррогатов всеединства, именуемых идеалом прогресса.

Так раскрывается истинный смысл общественной деятельности, как актуализации всеединства в каждом моменте бытия, а само всеединство постигается в его всевременности и всепространственности, что не исключает, а предполагает полное напряжение эмпирической деятельности, в которой Запад выдвигает эмпирическое и Восток абсолютность. Вместе с этим даже атомизация всеединства в области мирообъяснения, религиозности и этики до известной степени оправдывается, как неизбежная в реальной разъединенности мира. Понятно, что в связи со всем сказанным необходимо принципиально новое понимание жизни и культуры, ориентируемое не на гадательное эмпирическое будущее, а на настоящее, и завет: “довлеет дневи злоба его“, обнаруживается как основание не только индивидуальной, но и общественной этики; только “довлеет“ не в смысле “довольно делать и можно поспать“, а в смысле “делай немедленно“. Наконец, и самоутверждение Запада вскрывает свою правду в том, что самоутверждение и самоопределение приемлется в смысле необходимо (хотя и не в

ограниченности своей) восполняющего самоотдачу момента. Оно учит ценить и беречь свое, а не уподобляться старорежимному обывателю, который, в опьянении пав на землю, выразил свою законопослушность и жертвенность классическим обращением к городовому: “Бери, твое счастье!“

Не стану подводить итоги — они сами собой вытекают из развитых мною соображений, как не стану пояснять и иллюстрировать сказанное анализом того, что принято называть культурою, — руководствуясь вышереченным, читатель и сам, если захочет, сможет это сделать. Укажу в заключение лишь на некоторые характерные черты русского народа, в данное время, по крайней мере — до данного времени главного носителя православной культуры.

Уже неоднократно отмечалось тяготение русского человека к абсолютному. Оно одинаково ясно и на высотах религиозности и в низинах нигилизма, именно у нас на Руси не равнодушного, а воинствующего, не скептического, а религиозного и даже фанатического. Русский человек не может существовать без абсолютного идеала, хотя часто с трогательною наивностью признает за таковой нечто совсем неподобное. Если он религиозен, он доходит до крайностей аскетизма, правоверия или ереси. Если он подменит абсолютный идеал Кантовой системой, он готов выскочить в окно из пятого этажа для доказательства феноменализма внешнего мира. Один возводит причины всех бед к осуждению Синодом имяславия, другой — к червеобразному отростку. Русский ученый, при добросовестности и вере в науку, нередко пишет таким ученым языком, что и понять невозможно. Русский общественный деятель хочет пересоздать непременно все, с самого основания, или, если он проникся убеждением в совершенстве аглицкой культуры, англоманит до невыносимости. Русский не мирится с эмпирией, презрительно называемой мещанством, отвергает ее — и у себя и на Западе, как в теории, так и на практике. “Постепеновцем“ он быть не хочет и не умеет, мечтая о внезапном перевороте. Докажите ему отсутствие абсолютного (только помните, что само отрицание абсолютного он умеет сделать абсолютным, догмою веры) или неосуществимость, даже только отдаленность его идеала, и он сразу утратит всякую охоту жить и действовать. Ради идеала он готов отказаться от всего, пожертвовать всем; усомнившись в

идеале или его близкой осуществимости, являет образец неслыханного скотоподобия или мифического равнодушия ко всему.

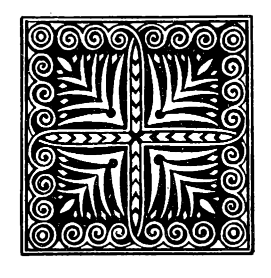
Итак — абсолютность идеала и сознание, что идеал лишь тогда ценен, когда целиком претворим в жизнь, истинно-философское понимание единства теоретической и практической истины. И заметим, что само многообразие конкретных идеалов тоже чрезвычайно показательно, как проявление смутной интуиции всеединства. При отсутствии веры в идеал мы опускаемся до звероподобного бытия, в котором все позволено, или впадаем в равнодушную лень. При недостатке энергии, вообще нам свойственном, возлагаем надежды на то, что "все само образуется", сами же и пальцем не хотим двинуть, пренебрегая окружающей нас эмпирией, которою не стоит заниматься, раз предстоит абсолютное. При избытке энергии — лихорадочно стараемся все переделать, предварительно выровняв и утрамбовав почву. Отсюда резкие наши колебания от невероятной законопослушности до самого необузданного, безграничного бунта, всегда во имя чего-то абсолютного или абсолютированного. Отсюда бытовая наша особенность — отсутствие быта, безалаберность и неряшливость жизни.

Но рядом с этим русскому человеку свойственно ощущение святости и божественности всего сущего. Он преклоняется перед фактом, перед тем же поносимым им Западом. Он боится, готовый оправдать все, резких определений и норм, смутно чуя ограничение, скрытое во всяком определении и во всякой норме. Он не любит вмешиваться в течение жизни, предпочитая мудро выжидать. И не веря ничему определенному — слишком резкая определенность и есть выражение наибольшей неопределенности — он все признает, отказываясь от себя самого. А в этом отказе от себя, в "смирении" — условие исключительной восприимчивости его ко всему, гениальной перевоплощаемости, которая — в порыве к идеалу — сочетается с беспредельной жертвенностью.

Мы мудро выжидаем, а выжидая ленимся. Русские люди действительно ленивы, что весьма соответствует потенциальности всей русской культуры. Не свободна от лени и вызывающая ее сосредоточенность на абсолютном, созерцательность национального характера. Вселенские задачи по

самой природе своей сразу не осуществимы. Пока же “все само собой образовывается“, стремление к абсолютному становится вялою мечтой лежебока, а абсолютное теряется. Если же нет абсолютного, утрачивают всякий смысл нормы нравственности и права, ибо вне отношения к абсолютному для русского человека ничего не существует. Потеряв веру, он чувствует, что “все позволено“, или старается убедить себя в этом превозмоганием последних граней, становится вороватым, пакостником, преступником. И ему уже не до смирения — он бахвалится и чванится, не до стыда — он озорничает, художественно воплощая свое озорство в образе “камаринского мужика“.

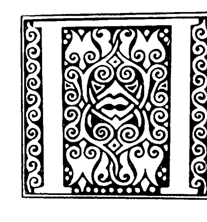
Мы переживаем самый, может быть, глубокий кризис нашей исторической жизни, наш XIII-XVI век. Возможно, что мы его не переживем. Положение наше опаснее, чем положение Запада в поворотный момент его истории. — Мы не самоутверждением привыкли жить, а неполная, пассивная самоотдача грозит полною потерею себя. Но если велики опасности, велики и надежды, и в них надо верить, исходя из идеи всеединства. Исходя же из нее, мы поймем, что будущее в настоящем и что настоящее само по себе обладает непреходящею ценностью. Путь к цели человечества лежит только чрез осуществление и целей данной культуры и данного народа, а эти цели, в свою очередь, осуществимы лишь чрез полное осуществление каждым его собственного идеального задания во всякий и прежде всего в данный момент его бытия. Личная этика неотрывна от этики общественной и покоится на тех же самых началах. Обе подчинены положению: “довлеет дневи злоба его“ и обе определяют моральную приемлемость или неприемлемость акта и идеала теми плодами, которые они приносят. Только то будущее, которое и сейчас проявляется в добре, должно быть целью деятельности.



ДИАЛОГИ

I

Об основных свойствах русского народа и царственном единстве добродетелей



р о ф е с с о р. Прочел я Вашу "Салигию" и хотел бы поделиться с Вами некоторыми недоумениями. Я нахожу...

А в т о р С а л и г и и. Только, пожалуйста, без похвал. Я их очень люблю, но несколько неловко их выслушивать и занимать своею персоною других. Согласитесь, что это не соответствует ни христианскому смирению, ни нравам моих милых схоластиков. К тому же кто знает? может быть, я напечатаю наш завязывающийся сейчас диалог, и тогда самый благожелательный читатель сочтет Ваши похвалы за мое самохвальство.

П р о ф е с с о р. Не беспокойтесь. Т а к о й опасности Вашему предполагаемому читателю не грозит. Повторяю, мне хочется разъяснить некоторые недоумения, и не по существу (по существу, Вы знаете, я неисправимый скептик), а... ну, скажем: по форме. И прежде всего позвольте спросить Вас: чем объясняется такая странная форма "рассужденьица"? Зачем все эти обращения к читателю, все это, простите меня, ненужное суесловие?

А в т о р.

"Только в одежде шута-арлекина
Песни такие умею слагать".

П р о ф е с с о р. Нет, кроме шуток. Зачем, если Вы дорожите тем, о чем пишете...

А в т о р. Дорожу.

П р о ф е с с о р. ...постоянная полуулыбочка? Что это: боязнь высказаться прямо и смело и желание прикрыть себе путь отступления с помощью стилических окопов? Я хорошо понимаю, что Вам нужна форма для откровенной и

интимной беседы с читателем. Но почему именно т а к а я форма, невольно (а, может быть, и вольно?) поселяющая в читателе подозрение, что автор издевается над своей темой? Ведь это коробит даже скептика.

А в т о р. Дорогой мой профессор, не мне учить Вас "божественной иронии" романтиков. Но буду смелее и сразу же заявлю Вам, что я человек русский. Обращали ли Вы когда-нибудь Ваше просвещенное внимание на особенности русского красноречия? Не знаю, но мне кажется, что порядочный русский человек не может не краснея слушать риторику присяжных витий, по крайней мере витий отечественного происхождения. Нам кажутся фальшивыми и безвкусными такие выражения, как "краса русской революции", "великий писатель земли русской", даже такие, как "приказный строй" вместо "бюрократического режима", хотя и "бюрократический режим" тоже прелестное словосочетание. Риторика какого-нибудь Жореса или Бебеля, (не говоря уже о "dii maiores", как Дантон) для нас приемлема, может быть даже волнует и увлекает нас. Риторика российского адвоката, парламентария или социалиста ввергает в стыд и смущение. Вспомните лучших русских стилистов, хотя бы Ключевского. Разве они увлекаются пафосом? А если и впадают они в пафос, то является ли этот пафос чистым? "Русское государство родилось на Куликовом поле, а не в скопидомном сундуке Ивана Калиты"... Француз никогда бы не вспомнил о сундуке (хотя и очень заинтересован в долгах российского государства) по поводу героической битвы, но усилил бы упоминание о ней соответствующей фиоритурой, а, может быть, и жестом. Конечно, и у Ключевского был пафос при мысли о Куликовом поле (кстати, не кажется ли Вам глубоко символичным, что одно из величайших событий нашей истории совершилось на поле, где живут кулики?), но ему стало совестно своего пафоса. Вот он и ввернул "сундук", оберегая тем свою стыдливость и усиливая яркость образа.

П р о ф е с с о р. А не думаете ли Вы, что здесь исходный момент не Куликово поле, а Куликово поле вместе с сундуком? Ведь Вы же сами говорите, что это "усиливает" образ.

А в т о р. Это безразлично. Если даже Вы правы, характерно, что тональности обеих частей сравнения существен-

но различны. Ведь героическая битва сопоставляется не с "темными временами незаметного накопления сил", не с "медленным созреванием национальной идеи" или "узким кругозором безличных властителей", а с самым прозаическим сундуком. Дионисий Ареопагит утверждает, что лучше высказывать о Боге имена, явно Его достоинство умаляющие, чем имена, видимо соответствующие Его величию. Так лучше назвать Бога червем, камнем, чем благом, красою и т.д. Действительно, называя Бога красою, мы вносим в идею Божества что-то наше, человеческое и условное, тогда как...

Профессор. Милый мой, Вы опять за свое! Слезьте с Вашего конька и, если не можете вернуться к предмету нашей беседы, вернитесь хоть к "героической" Куликовской битве.

Автор. Делаю Вам эту уступку, тем более, что все дороги ведут в Рим и от поля битвы, от Куликова поля очень не далеко до Царствия Небесного. Не даром на нем кулики славят Господа, как, впрочем, и "всякое дыхание". Но не буду, не буду... Пока мне хочется указать на одно из основных свойств русской души — на ее стыдливость или стыдливую сдержанность. Оно объясняет неумение наше спокойно и серьезно говорить о возвышенном и дорогом и отдаваться допустимому в приличном обществе пафосу. О возвышенном и Божественном...

Профессор. Например — о Куликовом поле?

Автор. например, о Куликовом поле... русский человек говорит или с усмешечкой или с исступлением раскольника. Но что означает наша усмешечка или ужимка? — Особый вид Богопочитания.

Профессор. Вот неожиданное заключение! Вы положительно неисправимы.

Автор. Мы высказываем задушевнейшие наши мысли и улыбаемся. Отчего улыбаемся? — Оттого, что живет в нас какое-то сомнение. Сомнение в чем? — Простите, я начинаю говорить стилем "Салигии", но автору это извинительно. — Разумеется, не в самой задушевной нашей мысли.

Профессор. А почему бы и не так?

Автор. Да потому, что нельзя сомневаться в самом задушевном и дорогом, потому что оно перед нами и в нас со

всею убедительностью истины, хотя и облеченной туманом непостижимости. Если бы сомневались мы в нем, оно бы нас не влекло к себе и не волновало. Тогда бы мы и не думали о нем и не смеялись бы над ним, ибо нельзя смеяться над несуществующим.

Профессор. Почтенный автор “Салигии“, во первых, Вы изменяете “русской народной душе“, впадая в пафос, вплоть до употребления славянского речения “ибо“. А во вторых, все Ваши возгласы — чистейшая метафизика. — “Истина находится во мне!“, “Истина мне говорит!“ Знаем мы эти восклицания. Что такое Истина, да и есть ли она? Вот Вы с самого же начала считаете нужным сослаться на непостижимое, а сейчас, вероятно, заговорите и о “Божественном Мраке“. Согласен — “русский человек“ (уступаю Вам этот метафизический термин) высказывает задушевную мысль, в которую верит и которая ему дорога. Но в то же самое время он подсмеивается над нею, над нею самою, а не только над формою ее выражения, как, кажется, склонны Вы думать. Для непредубежденного человека ясно, что описываемое Вами состояние духа не что иное, как сомнение или сочетание желания верить с бессилием поверить.

Автор. Совершенно верно. Но скажите. — Что это за состояние “желание верить?“ Должен же быть у веры некоторый объект. А “желание верить“, конечно, — сочувственное восприятие стремления веры к ее объекту. Откуда же берется этот объект?

Профессор. Его создает потребность верить.

Автор. Но ведь и потребность верить, как некоторый вид веры, немыслима без объекта.

Профессор. Без причины, мой юный друг, а не без объекта или цели.

Автор. Нет. — Мы ощущаем и воспринимаем потребность верить или веру, как стремление к чему-то определенному в своей неопределенности и как некоторое ощущение, восприятие или охватывание (назовите, как хотите) этого “что-то“. Стремление и потребность (и то и другое, собственно говоря, одно и то же) есть уже зачаточное обладание. И вера не что иное, как смутное знание и влечение к чему-то и чем-то. Так непререкаемо говорит нам наш внутренний опыт. Легче усомниться в бытии

внешнего мира, мира явлений, чем в бытии "вещи в себе", а наше "что-то" и есть самая подлинная "вещь в себе" или лучше — "вещь в себе и в нас". Более того. — Только на основе подлинного и живого восприятия "вещи в себе и в нас" возможна попытка отрицать бытие мира явлений. Вы сами знаете, что без "вещи в себе" никак не проникнуть в систему одного из крупнейших немецких мистиков — Канта. В поисках объяснения Вы, может быть, станете ссылаться на какие-то никому неведомые свойства Вашего сознания. Но согласитесь, что у меня останется важное преимущество согласованности моего объяснения с внутренним моим опытом.

П р о ф е с с о р. С Вашим, но не с моим.

А в т о р. Нет, и с Вашим, если только Вы не будете застилать его предвзятыми мнениями и традиционными системами, которые, право же, не лучше, а хуже "авторитета" схоластиков. Вы правы, потребность верить немыслима без причины. Но она как вера не мыслима и без объекта или цели. И эта цель то же самое, что причина. Объект веры, как причина, порождает стремление к нему, как к цели. С самого начала в силу исконной связи своей с моим сознанием он и причина и цель сразу, и воздействие его и стремление к нему зарождаются одновременно вместе с зарождением моего я. Отрицать объективную цель стремления значит не только отвергать, как иллюзию, данные нашего опыта (не давая при том объяснения этой иллюзии), но и предполагать, что какое-то совершенно неизвестное нам и не данное в нашем опыте, а воображаемое стремление...

П р о ф е с с о р. Почему не данное?

А в т о р. Потому что дано только стремление к воспринимаемой, как объективная, цели. Удивительная у Вас склонность отрицать старую истину — "ex nihilo nil fit"! Вы готовы предположить, что стремление возникает буквально из ничего. Ведь его же нет, абсолютно нет в "предшествующем" ему "состоянии сознания"... Итак, отрицать объективную цель стремления значит воображать несуществующее стремление и предполагать, что оно создает себе иллюзорно-объективную цель. Но зачем стремлению предаваться такому странному занятию, раз оно для своего существования ни в какой цели и ни в каком объекте не нуждается? Я допускаю для Вас возможность только одного

выхода. Вы можете сказать: "Мы ничего не знаем и ничего никогда не узнаем". Но не забывайте, что этим Вы отрезаете себя от источника познания, от вопиющего о себе опыта транссубъективности. И уже во всяком случае у Вас нет никакого права навязывать мне будто бы кем-то найденные "категории мышления" и "формы созерцания". Их не нашли, а постулировали ради спасения наук и ценой отказа от единственной важной науки — богословия.

Профессор. "Блажен, кто верует, тепло ему на свете".

Автор. С такими неверами, как Вы, так даже очень холодно.

Профессор. Не всякий обладает мистическим опытом...

Автор. Нет, всякий.

Профессор. Позвольте мне отвечать за самого себя... Впрочем, спорить об этом совершенно бесполезно: ни Вы меня, ни я Вас переубедить не в силах. Продолжайте лучше изложение Вашей мысли, которая, признаюсь, живо меня интересует.

Автор. Все-таки интересует? Я бы не стал продолжать, если бы не был уверен, что Вы, как и всякий скептик, не только сомневаетесь в своем скепсисе, но и чуточку верите или хотите верить. Во всяком случае, я надеюсь на Ваше окончательное обращение. — Для нас, русских, характерно, как Вы сказали, сочетание желания и бессилия верить. Желание веры (я вновь настаиваю на этом) есть уже вера, т.е. некоторое восприятие Истины. А, следовательно, бессилие поверить никоим образом не может относиться к объекту веры, который выше всяких сомнений. Равным образом бессилие поверить не может относиться и к моему стремлению, т.е. желанию верить, потому что оно налицо, и не будь его, не было бы бессилия, которое вместе с желанием и называется сомнением.

Профессор. Должен сказать, что Ваша эквилибристика понятиями мне не очень нравится. Готов воздать должное ее остроумию, но не соглашусь считать ее убедительной. Я никак не могу понять, почему нельзя сомневаться в объекте веры. Ведь именно это мы и признаем сомнением. Кажется, на сей

раз и "внутренний опыт" высказывается не в Вашу пользу. Приняв Ваше, мнение придется отвергнуть и существование лжи.

А в т о р. Ее и нет.

П р о ф е с с о р. Да, есть только недостаток Истины.

А в т о р. Совершенно верно, и Ваш смех несколько преждевременен. Разумеется, сомневаться в объективности своей веры и подобно Вам с ч и т а т ь объект ее фантасмою вполне возможно. Странно было бы отрицать это обычное состояние духа. Но, как такая болезнь ни распространена, она не должна нас обманывать. Весь вопрос в том, какова природа этого сомнения. Эмпирически оно существует, но по природе оно не более, как иллюзия. Я могу д у м а т ь, будто я сомневаюсь в объекте и объективности моей веры. Н а с а м о м д е л е, я сомневаюсь не в нем. — Объект веры не существует только тогда, когда нет желания верить или веры, иначе говоря — он всегда существует.

П р о ф е с с о р. Да, но объектом веры может быть мое субъективное состояние, по той или иной причине полагаемое мною вне меня.

А в т о р. Конечно.

П р о ф е с с о р. Но в таком случае мы спорим только о словах. Если под объектом веры Вы согласны понимать и мое субъективное состояние, я, пожалуй, готов к Вам присоединиться. Не знаю только, много ли Вы от этого выиграете.

А в т о р. Немного. — Сомневаться в объекте веры нельзя, но этот объект может быть и субъективным и транссубъективным. Для меня, разумеется, важнее второй случай и, может быть, склонность моя к нему и явилась причиной некоторой неясности, вызвавшей Ваше возражение. Заметьте только, что "субъективный объект" веры вовсе не такое простое понятие и для объяснения своего нуждается в признании чего-то объективного. Впрочем, оставим это. — Вы по-прежнему станете отрицать существование транссубъективности во всякой вере, хотя о ней и свидетельствует непререкаемый опыт.

П р о ф е с с о р. Не существование, а достоверность существования.

А в т о р. Все равно: это дела не меняет. А я по-прежне-

му буду ссылаться на достоверность внутреннего опыта и надеяться на Ваше обращение. И для Вас и для меня сомнение возможно только как сомнение в правильности определения объекта веры, и то, что мы называем сомнением в самом объекте веры, является лишь неправильным определением его, как транссубъективного. При этом я считаю, что Вы никак не можете объяснить: откуда берется в вере элемент (по Вашему иллюзорный) транссубъективности, каким образом происходит смешение "субъективного" с "объективным", и не знаете даже, что такое само Ваше "субъективное".

Профессор. Не улавливаю, какое это имеет отношение к предмету нашего разговора. Кажется, Вы немножко отвлеклись в сторону и желаете замаскировать неудавшийся софизм.

Автор. Попытаюсь оправдаться. Русский человек — видите, мы возвращаемся к нашему вопросу — веря и глубоко воспринимая объект своей веры (не Ваш субъективный, а транссубъективный), ощущает возможность несоответствия и само несоответствие между объектом, как воспринимаемым или ощущаемым, и объектом, как определяемым или опознаваемым. А это ощущение неизбежно должно обесценивать объект, как определяемый, и побуждать к пренебрежению им. Осуществляя свое стремление к возможно полному опознанию объекта своей веры, он изливается в пафос. Но в то же самое время, ощущая неполноту своего опознания, он не может относиться к нему с пафосом и, негодуя на свое бессилие, а иногда — увы, — и без негодования восстановляет гармонию душевного бытия улыбкой. Такая улыбка нужна и законна, но законна лишь в том случае, если относится только к несовершенству определения и если не является окончательным актом мысли и жизни. К сожалению, у нас улыбка очень часто переносится с определения на определяемое и становится кощунственной. Иначе говоря, мы, увлекаясь объективностью и реальностью несоответствия, как-то теряем живое ощущение объекта нашей веры и поддаемся доводам подобных Вам "скептиков"; слишком безулыбочно думаем, будто сомневаемся в транссубъективности нашей веры; не улыбнувшись до конца, успокаиваемся на полуулыбке. Правда, на почве подобного смешения сомнения в полноте определения

с сомнением в транссубъективности определяемого нередко возникает трагический конфликт, порождающий Богоборчество. Однако чаще и этот конфликт разрешается тою же самою улыбкой. И причина этого в национальном нашем пороке, т.е....

П р о ф е с с о р. ...в лени. Видите, как внимательно читал я "Салигию".

А в т о р. Лень отравляет все наше Богопознание и обеспложивает исключительную нашу мистическую одаренность. Не то худо, что мы улыбаемся, говоря о Божественном, а то, что, улыбаясь, перестаем молиться и превращаем момент успокоения в непознаваемом в самоуспокоение. При этом теряется живое ощущение связи с абсолютным и происходит подмена определенного определяемым. В самую нужную минуту у нас не хватает стремления к Абсолюту, и мы постыдно засыпаем с ленивой улыбкой на устах.

П р о ф е с с о р. Мне нравится это объяснение "улыбчивости" (Вы должны с благодарностью принять от меня слово (улыбчивость) и включить его в Ваш словарь). Но, если не ошибаюсь, ранее "улыбчивость" русского человека возводилась к его стыдливости.

А в т о р. Так ведь это одно и то же. — Мы стыдимся пафоса потому, что ощущаем в себе недостаток его.

П р о ф е с с о р. Опять лень?

А в т о р. Опять. Стыд пафоса есть стыд ложного или недостаточного стремления, которое своею недостаточностью обусловливает и сомнение и "улыбчивость" (я, действительно, очень Вам признателен за это слово).

П р о ф е с с о р. Пожалуй; но не вытекает ли из Вашей теории, что все французы бесстыдники?

А в т о р. Вытекает. И разве это неверно? Однако позвольте сначала продолжить мою мысль. — Стыд ложного пафоса неизбежен и нужен. Но если предмет веры-познания Абсолютное, пафос перед ним всегда будет неполным и ложным, так как Абсолютное неопределимо. И я вижу источник нашей стыдливости, отраженной всеми сферами нашей мысли и жизни, в исконном и неодолимом стремлении к Абсолютному. Эту стыдливость можно преодолеть только религиозным исступлением (т.е. выхождением из себя), как исступление же превозмогает стыд и во всех других его проявлениях. Самозабвенность экстаза как бы оправдывает

8–913

потерявшего стыд: в самозабвении говорит и действует уже не сам человек, а Высшая Сила; а стыдиться впавший в исступление может лишь по миновании экстаза, да и то только в том случае, если вспомнит о себе с а м о м. Как и сомнение, стыд греховен тогда, когда он связуется с ленью, ею порождаемый и ее порождая; он свят и прекрасен, как стыд перед Несказуемым.

П р о ф е с с о р. Вы умеете танцевать только от печки. Какой же Абсолют — битва, да еще Куликовская?

А в т о р. Она не Абсолют, но в Абсолюте, и Абсолют в ней. Восприятие Абсолютного вовсе не должно быть восприятием Его в Нем самом, в Его чистоте и полной отвлеченности. Подобные восприятия нам недоступны, так как даже то, что мы называем голосом Божьим или духом, веянием Божьим, лишь тени и образы Божества. Они находятся в таком же отношении к Божеству в Себе, как огонь этого камина к солнечному свету. "Живой в движеньи вещества" воспринимается во всяком бытии, во всякой мысли и во всяком чувстве. Дело не в том, воспринимается ли Божество или что-нибудь иное: Божество воспринимается везде и всегда; а в том, ощутимо ли и опознаваемо Оно там, где находится, т.е. везде, или нет. И я утверждаю, что для нас Божество смутно ощутимо во всем и что п о э т о м у мы стыдливы. Мы стыдливы в любви, ибо любовь божественна; стыдливы, когда говорим об истинном, благородном и возвышенном, потому что во всем истинном, возвышенном и благородном ощущаем веяние Божества... Это и есть ощущение несоответствия выражаемого тому, что должно быть выражено, сознание несовершенства человеческих слов, мыслей и действий, чувство стыда и, как результат стыда,как выражение его — сомнение. Вы скажете, что называемое мной стыдом присуще всякому мистику без различия национальности. И, конечно, это справедливо. Но ни у кого чувство стыда на мистической основе не развито в такой степени, как у русских, и в такой степени не пронизывает всю жизнь. Мне кажется, что для француза, например, Божество в эмпирии не ощутимо, как мало Оно ощутимо ему и в Нем Самом. Поэтому, определяя эмпирическое и не ощущая его абсолютной основы, француз имеет дело с относительным, достижимым человеческими усилиями определением. У него нет острого чувства несоответст-

ния определения определяемому, робости и стыда. Его сомнение не является сомнением в несоответствии чего-либо абсолютному. Вот в каком смысле он бесстыдный скептик, бесстыдник, что, разумеется, находит себе отражение и в других сферах его жизни. И, пожалуйста, не ссылайтесь на добродетели средней буржуазной семьи, потому что не может быть стыдливым брак, в котором принимаются меры против деторождения.

П р о ф е с с о р. Стыдливости французов я защищать не стану. Но мне вообще кажутся рискованными и в лучшем случае гипотетическими всякие рассуждения о национальном характере, хотя я и не склонен отрицать такового и даже возможности его определения. Неясно само основание определения. Какой материал, какие наблюдения позволяют Вам высказывать то или иное суждение о "народном духе"? Простите, но мне сдается, что Вы без достаточных оснований просто отмахиваетесь от наукообразных приемов и, очертя голову, бросаетесь в океан самой безответственной интуиции. Мне подобное чревовещание несколько претит. Правда, кое-что из сказанного Вами, даже многое, кажется мне очень соблазнительным и вероятным, хотя, повторяю и необоснованным. Зато другое вызывает недоумение. Можно ли говорить о стыдливости русского народа, который, наоборот, поражает своим бесстыдством? И это не бесстыдство француза, усматриваемое Вами с помощью нарушения тайн алькова и микроскопа, а бесстыдство явное и озорное, сплошь да рядом сочетающееся с необузданным самооплеванием. По Вашему, русский человек стыдится себя самого и своих поступков, как несовершенных. Но какой же стыд в выворачивании наружу всей своей внутренней грязи, в выставлении на показ своей неумытости? "Нате, мол, смотрите, люди добрые, какой я подлец!" Какая уж тут стыдливость! Наоборот это дошедшее до пределов своих гомерическое бесстыдство. Не знаю, поможет ли Вам Ваша "интуиция" и сумеете ли Вы религиозно истолковать российский цинизм.

А в т о р. Вы сами указываете путь к этому, характеризуя наш цинизм, как "гомерический", необычный и исступленный. Это не отсутствие стыда, а своеобразная болезнь его. Камаринскому мужику очень стыдно бежать по улице в известном Вам виде, и он бежит, стыдясь, и не бе-

жал бы (т.е. не бежал бы в таком беспорядочном костюме), не “подергивал“ бы “штанишечек“, если бы не стыдился. Я не умею объяснить себе все подобные выходки русского человека — будь то камаринский мужик или Федор Павлович Карамазов, все равно — иначе как стремлением побороть свой стыд. Конечно, формы борьбы весьма дики, но и весьма радикальны.

П р о ф е с с о р. У камаринского мужика?

А в т о р. У камаринского мужика... Представьте себе весь трагизм человека, стремящегося к Абсолюту, им ощущаемому, и бессильного в своем стремлении, верящего и сомневающегося в познанном и готового перенести сомнение на познаваемое, стыдливо не решающегося высказать что-либо о Божественном и сознающего косность своего стыда, который можно преодолеть лишь исступлением. Какой выход из этого тупика, какое разрешение конфликта? — Улыбка? — Она не всегда и не всякого успокоит. Экстаз? — Мы часто ленивы для экстаза и слишком запутаны в своих сомнениях, чтобы в него поверить. И вот находятся новые больные выходы — исступление Богоборчества и дикий безумный смех, попирающий то, что ощущается, как главная помеха, — стыд.

П р о ф е с с о р. Странное впечатление производят Ваши рассуждения. С одной стороны, они убеждают; с другой, слушая их, нельзя отделаться от ощущения, не скажу нежизненности, а некоторой общности, отвлеченности и необоснованности.

А в т о р. Понимаю. Вы повторяете оставленный мною без ответа упрек в “чревовещании“. Действительно, “чревовещание“ тесно связано с некоторою, как Вы выражаетесь, “общностью“ и “отвлеченностью“ моих рассуждений. Вы требуете научно-методического, я бы сказал — схоластического (но не в моем, а в обычном смысле этого слова) развития и обоснования высказываемых утверждений. Вы хотите утомительно-длинной индукции, может быть — даже статистического обследования эмпирии. Но для того, чтобы удовлетворить Вас, надо не беседовать у камина за стаканом чаю, а писать очень длинный и, пожалуй, скучный трактат, которого Вы и сами читать не станете. А [неисправность оригинала: отсутствует одна строка — С.Х.] Вами путь. Разумеется, возможно (а, вероятно, и

желательно) развить лишь намеченные нами мысли путем анализа обширного материала. Но то, что Вы считаете в этих мыслях гипотетическим, от этого не перестанет для Вас быть таковым и, в лучшем случае (или в худшем — как угодно), лишь станет менее уловимым как "г и п о т е т и ч е с к о е". Все равно Вам придется натолкнуться на проблему интуиции или умозрения в их обращенности на так называемое отвлеченное и на вопрос о реальности этого отвлеченного. Так не лучше ли обратиться к этим вопросам сначала?

П р о ф е с с о р. Нет, на этот раз увольте меня от странствования по таким философским дебрям. Признаться, я предпочитаю иметь дело с Вами как с мистагогом, тем более, что это соответствует моим литературным интересам и стоит в большей связи с конкретною психологией, хотя бы и преподносилась она в необоснованном виде. Но позвольте задать Вам один вопрос. Вы, как будто, отожествляете сомнение со стыдом?

А в т о р. Мне кажется, я выражался с достаточной ясностью. Сомнение — не что иное, как сознание несоответствия определения с определяемым. Так, если моя мысль определяется в смысле объективного бытия, я чувствую неполноту...

П р о ф е с с о р. Не наоборот ли — "избыток"?

А в т о р. ...неполноту определения и сомневаюсь в его соответствии самой моей мысли. Если я произношу имя Божие, я сознаю, что оно не выражает полноты Божества. Но я не могу признать кентавра образом моего воображения, не обладая им как т а к о в ы м; не могу усомниться в субъективности этого стакана, не обладая им самим, т.е. объективным стаканом. Равным образом, не мог бы я познать несоответствия имени Божьего самому Божеству, если бы не обладал Непостижимым Богом. Обладание же Богом или причастие к Богу в области жизни-познания, т.е. противопоставление себя Ему, необходимо сопровождается ощущением безмерного ничтожества всякой деятельности, всякого слова и всякой мысли познающего, ничтожества его самого перед Абсолютным. Это чувство твари перед Творцом, чувство благоговения в радости или в страхе. И когда внимание обращено на определение Бога, на имя Божье, как на мой акт и мое усилие, благоговение перед Творцом

должно сопровождаться чувством стыда за себя у пытающейся познать Его твари. “Да святится имя Твое!“, т.е. да будет оно свято (по еврейски — kedosch), не оскверняемо моими словами и мыслью, несказуемо! Поэтому сомнение в Боге и Божественном (разумеется, не у “безумца“) неизбежно и неразрывно связано со стыдом, со стремлением чем-нибудь прикрыть тварную наготу свою. И заметьте, что в чувстве стыда сохраняется указание на его происхождение. — Я стыжусь своей мелочности, завистливости, суетности, когда предполагаю, что их кто-то видит, или может видеть; стыжусь и тогда, когда от всех скрыл мой порок. И стыдно мне пред взорами Правды, все равно, смотрит ли Она на меня сама своими очами, или таится в испытующих очах другого. Я стыжусь своей наготы, стараюсь скрыть мое физическое и нравственное уродство пред лицом движущего природою Закона и Божественной Идеи.

П р о ф е с с о р. Но ведь стыд условен. Людовик XV не стыдился “ventre pellere ventos“, опираясь на руку дамы. Попробуйте последовать его примеру, гуляя под руку с мужчиной.

А в т о р. В нынешнее время при растительном питании все следуют примеру короля-солнца... Условный стыд лишь периферия подлинного, неясное, неполное и символическое его обнаружение.

П р о ф е с с о р. Однако Вам надо объяснить его и обосновать существование подлинного.

А в т о р. Обоснованием подлинного мы сейчас и занимаемся, а это обоснование даст ключ к пониманию условного.

П р о ф е с с о р. Но сомнение, во всяком случае, без стыда существует.

А в т о р. Когда? — Только в тех случаях, когда мы сомневаемся в обычном и небожественном, т.е. в том, в чем божественного не видим. Нам не стыдно ошибаться в определениях Истины, когда мы не постигаем ее божественности и забываем о тожестве знания и жизни. Отсутствие стыда и стыдливости всегда указывает на некоторую болезнь духа, на утрату им своего Богоподобия. Бесстыдны безумцы, идиоты. Не знают стыда и животные.

Д р у г и з э м и г р а ц и и. Позвольте мне вмешаться в Вашу беседу и заметить, что как раз такое бесстыдство приходилось мне замечать в превозносимых Вами русских

людях. Я видел на войне, с каким равнодушием солдаты прикалывали противника, без злобы или гнева, без сострадания, — просто так, как прикалывают животное. Да и животного с подобным равнодушием не убивают! Столь же равнодушно убиваем мы вот эту моль или комара. Никакого стыда при этом я не замечал... Но, может быть, пример мой неудачен — Вы найдете много более показательных. Только присмотритесь...

А в т о р. Ваше наблюдение нисколько не противоречит моей теории. Оно свидетельствует лишь об одном — о серьезной болезни души. И эта болезнь вполне естественна (если есть естественные болезни), особенно у нас. Тут вскрывается некоторая аналогия с бесстыдством проституток. Но они бесстыдны (поскольку бесстыдны) после того, как уже приучили себя преодолевать стыд воинствующим бесстыдством. Они отошли от стыда. И жизнь русского человека в постоянных порывах от нежного, робкого стыда к боевому бесстыдству тоже своего рода проституция. Он теряет сосредоточенность жизни, мельчает и тупеет, отодвигаясь от внушающего благоговения Абсолютного. Бесстыдство, о котором Вы говорите, — усталость обостренного стыда, равнодушие, умирание сомнения и отупение.

П р о ф е с с о р. Вы поразительно ленолюбивы и готовы, кажется, видеть в лени добродетель. Впрочем, в этом с Вами сойдется и русский язык. Немецкое слово “faul“, ленивый, обозначает, собственно говоря, “гнилой“. Лентяй для немца, по крайней мере для немца в далеком его прошлом, прежде всего гнилой, никуда негодный человек. Напротив, русскую лень надо выводить из корня “led“, даваемого также латинским “lassus“, и означающего усталость, утомление.

А в т о р. Превосходно. Вовсе не считая лень добродетелью, я чрезвычайно Вам благодарен за это сообщение. Оно позволяет сблизить тяготение к Абсолюту с ленью. — Русский человек ленив или потому, что надорвался, устал в поисках Абсолюта (Вы не станете отрицать, что поиски бесконечного утомительны), или от того, что, предощущая бесконечность своей цели, ощущает свое бессилие, т.е. как бы устает в воображении. И посмотрите, как это отражается, можно сказать, во всех сферах бытия. Как грандиозны русские замыслы, начиная с Маниловской башни и кончая

опытами немедленного социализма. Русский ученый не мирится со скромными задачами его науки, а непременно выходит за грани ее на широкий простор мировых вопросов и с помощью червеобразного отростка хочет облагодетельствовать человечество. И грандиозность задачи ставит его или в комическое или в трагическое положение. Через несколько лет напряженнейшего труда, труда разбрасывающегося и несистематического (есть ли время для методической работы?), он становится или дилетантом или лентяем. Русский строитель не умеет приспособлять старое здание к условиям новой жизни. Он обязательно до основания его разрушит, взорвет динамитом, чтобы построить грандиознейшее и совершеннейшее новое. К сожалению только, в новой постройке дальше фундамента, и даже не фундамента, а расчистки почвы, дело не пойдет. Почему? — Потому что замысел грандиозен до неосуществимости. Оттого-то мы так хорошо и чувствуем недостатки европейской культуры, оттого-то искренно и кричим о “гнилом“ (хотя и не ленивом!) Западе. — Разумеется: западная культура не соответствует грандиозности, абсолютности наших замыслов. А своей у нас нет, т.е. она есть лишь “in spe“: в такой отдаленности и абсолютности, что для приближения к ней не хватит ни времени, ни сил. Вот почему русский мужик живет грязно и дико, русский интеллигент пренебрегает элементарными требованиями, предъявляемыми порядочным обществом к его костюму.

П р о ф е с с о р. Не потому ли “das russische Volk ist diebisch angelegt“?

А в т о р. Именно потому. — Благо для нас абсолютно и по происхождению своему дар Божества. Оно настолько абсолютно, что мы к нему устаем стремиться и ждем его как дара, забывая о возможности дара только при условии деятельного к нему стремления. Мы устаем к нему стремиться, сказал я. Лучше бы сказать: устаем действенно и деятельно стремиться к нему, потому что стремление, как ленивое желание, в нас не умирает. И в связи с надеждами на помощь Николая Чудотворца, т.е. с пониманием блага как дара Божьего, оно делает нас завистливыми — почему другому дано, а мне нет? — и вороватыми. Ведь почва для вороватости вспахана нашим сомнением и нашим цинизмом.

П р о ф е с с о р. Не впадаете ли Вы в национальный порок самооплевания?

А в т о р. Может быть. — Итак, выяснились нам две основные черты: общение (скажем так) с Абсолютом и лень, как усталость или усталая косность. Общение с Абсолютом, т.е. живое ощущение Его и стремление к Нему, по связи с самосознанием относительного и условного рождает ощущение Его невыразимости и непостижимости, т.е. недоверие ко всем попыткам выразить Его. Это и есть истинное и нужное сомнение и истинная и нужная стыдливость. Постоянство Богообщения распространяет то же сомнение и ту же стыдливость на всю сферу опыта, обесценивая и обессмысливая жизнь и деятельность, поскольку они не относятся к Абсолюту или тому, что признается Его выражением. Оно создает равнодушие к жизни и своеобразный максимализм, "большевизм", как национальное явление. Тут же и корень низкой самооценки и наивного преклонения перед чужой культурой, равно как и низкой оценки этой чужой культуры. Для того, чтобы описываемое состояние было, если можно так выразиться, нормальным, положительным и святым, необходимо постоянное напряженное стремление духа. Тогда живое ощущение Бога не теряется, сомнение делается путем к бесконечному Богопознанию, стыдливость становится благоговейным смирением, а усмотрение везде Божества зовет к преображению мира и человеческого труда. Но русской душе свойственна некоторая исконная косность. Поэтому сомнение ее обессиливает или оправдывает ее лень, ее малое желание стремиться к бесконечной цели, которая перестает живо ощущаться в засыпающем духе. Само сомнение превращается в сомнение в объекте веры. Соответственно этому и стыд из начала, побуждающего к деятельности, становится началом, оправдывающим ту же косность; направленность же духа на Абсолют выражается в полном равнодушии к жизни и деятельности, и в самопорицание вносится элемент цинизма, делающий его самооплеванием. Однако есть границы и у косности: косность не может быть постоянным состоянием духа, и стремление к Богу выражается в бессознательном стремлении к деятельности. Косность, как лень или усталость, властвует периодически, сменяясь порывами к деятельности, т.е. бессознательным Богопознанием. И, благодаря этому, вся жизнь

приобретает порывистый и прерывистый характер, течет перебоями лени и вспышек энергии. К а к проявится эта энергия, зависит от многих причин. Если остро ощущение Абсолюта, сознаваемого как Божество, порыв выливается в пламенное Богоискательство и сектантское, часто узкое и фанатическое, исступление или экстаз. Если Абсолют при этом не опознается как таковой, перед нами религиозное воодушевление нигилиста, позитивиста, социалиста. При условии отрицания, а вернее попыток преодоления Абсолютного, деятельность сказывается в Богоборчестве, в разрушении всего ценимого и любимого, в борьбе с идеалами и в воинствующем цинизме. А этот цинизм направляется и на самого циника и становится боевым самооплеванием и бесстыдством, в чем сказывается вместе с тем стремление разбить оковы стыда. Так проявляется в двух ликах единое душевное состояние.

П р о ф е с с о р. Несомненно, мы попали в русло “Салигии“ и, тем не менее, “Салигии“-то я и не вижу. Объясните мне, в каком отношении находятся сейчас описанные Вами пороки к единству (так, кажется, надо выражаться) гордыни — скупости — распутства — чревоугодия — зависти — гнева — уныния. Лень мы должны откинуть, так как она и в Вашем рассуждении и в “Салигии“ — мать всех пороков.

А в т о р. Да ведь это только частный случай Салигии.

П р о ф е с с о р. Но где же тут гордыня, как «самоуслаждающееся обладание чужим» (определение, простите меня, несколько тяжеловесное)?

А в т о р. Гордыня прежде всего в факте отъединения от Абсолюта и в признании, вопреки восприятию Божества везде, какой-то своей самобытности. Она, по-моему, с достаточной ясностью сказывается и в Богоборчестве и в воинствующем бесстыдстве. Акт хищения или воровства установить здесь легко до чрезвычайности. А вместе с воровством ясно и самоуслаждение. Ведь не станете Вы отрицать его хотя бы в благодушном скепсисе и даже в улыбочках стольких наших “милых друзей“. Что до остальных смертных грехов, то...

П р о ф е с с о р. Благодарю Вас, их сумею найти я и сам, особенно зависть. Я даже осмелился бы путем Вашего метода найти в русской душе уныние и истолковать его,

как “муку тления“. К несчастью, трудно в этой “муке тления“ усмотреть признаки воскресения к новой жизни. Вообще, Ваши рассуждения способны только подтвердить пессимистическое отношение к русскому народу и его будущему. Впрочем, я еще не вполне улавливаю столь восхваляемое Вами единство.

А в т о р. Вы и не можете ясно воспринять его, рассматривая лишь жалкое его подобие в распаде греховности. Чтобы приблизиться к пониманию единства, надо смотреть не на семь смертных грехов, а на царственное единство добродетелей, начаток которого усматривается в самом тлении русской души.

П р о ф е с с о р. Кажется, проповеди мне все-таки не избежать. Тем хуже. Приходится обратиться к Вам за разъяснениями по поводу этого “царственного единства“. Проповедуйте.

А в т о р. Позвольте в виде предисловия прочесть Вам маленький отрывок из жития Св. Франциска Ассизского. — Будьте добры, протяните руку вот к этой полке и передайте мне третью справа книжку... Эту самую.

П р о ф е с с о р. Начало ничего веселого не обещает.

А в т о р. Зато в конце Вы возрадуетесь. Вот слова Св. Франциска о добродетелях. — “Привет, царица Мудрость, Господь да сохранит тебя с сестрой твоею святою чистою Простотой! Владычица святая Бедность, Господь да сохранит тебя с сестрой твоею святым Смирением! Владычица святая Любовь, Господь да сохранит тебя с твоей сестрою святым Послушанием! Святейшие все добродетели, да сохранит вас Господь, от коего вы исходите и приходите! Нет во всем мире совсем ни одного человека, у которого могла бы быть одна из вас раньше, чем он умрет. У кого одна из вас и кто не оскорбляет других, у того все; а кто одну оскорбляет, у того нет ни одной и тот всех оскорбляет“.

Д р у г. Жаль, что Вы привели только первую часть этого замечательного “Славословия добродетелей“.

П р о ф е с с о р. А каково содержание второй?

Д р у г. В ней указывается на победоносную борьбу добродетелей с соответствующими грехами.

А в т о р. “Unaquaeque confundit vitia et peccata“ — “Всякая добродетель разрушает пороки и грехи“. Я опустил это совершенно сознательно, потому что в противопостав-

лении добродетелей порокам Франциск, вместе со всею эпохой, преувеличивает бытийность и реальность зла.

Д р у г. Потому мне и хочется подчеркнуть Ваше умолчание.

А в т о р. Я могу в подтверждение неточности Франциска привести его собственные же слова.

Д р у г. Дело не в этом, а в основном Вашем понимании зла, как небытия, или, как недостатка блага, с чем я не могу вполне согласиться. Впрочем, не стану Вас перебивать.

А в т о р. В приведенных словах "Poverello" отразилась интуиция всего средневековья. Все средневековые моралисты и мистики неутомимо твердят о внутренней связи добродетелей друг с другом, об их переливании друг в друга, хотя и очень немногие возвышаются до сознательной проповеди царственного их единства. Пожалуй, ярче всего это единство выражено в "Откровениях" бл. Анджелы, и у так называемых друзей Божьих. Но, чтобы не утомлять Вас длинными цитатами и детальными сопоставлениями, я изложу в самых кратких и общих чертах учение о единстве добродетелей так, как оно мне представляется.

П р о ф е с с о р. Мы слушаем.

А в т о р. Возьмем сначала Бедность. — Бедность не что иное как отсутствие обладания чем бы то ни было, лишенность своего. Высший пример и образец Бедности — Христос, которому некуда было преклонить свою голову, который жил, как птицы небесные. Христос беден во всем: в имуществе, в учениках и друзьях, покинувших Его в час смертный. И заметьте, что бедность Христова выражается не только в отсутствии обладания внешним. "Ведь восхотел Господь наш Иисус Христос, говорит бл.Анджела, явиться простым человеком, несведущим, неразумным и глупым среди людей мира, а не восхотел явиться философом или велеречивым доктором, или высокопарным диалектиком, или книжником, или известным ученым, или славным мудрецом". Он не обнаруживал "славы своей святости". Он сокрыл свою мощь Божественную и дал власть над ним бесчувственным творениям: бичам, терниям, копью и непогоде. "Ведь само копье, говорит та же Анджела, должно было и могло согнуться и не слушаться твари, во зло употреблявшей его, и не пронзать, не поражать Божественнейшего

тела своего Господа и Творца. Так и другие бесчувственные твари могли и должны были не слушаться против Господа и Творца своего, и послушались только потому, что власть получили над Ним". Итак, бедность есть полное отсутствие своего: своих вещей, своей власти и силы, своих добродетелей и способностей, своего Я. Но, очевидно, не обладать чем-либо и ничем не обладать Я не может. Иначе говоря, оно может не обладать лишь обладая. Поэтому существо бедности не в факте необладания вообще, а в чувстве необладания в некотором отношении, в отсутствии признания чего-то моим. И св. Василий, облеченный в пышные епископские одежды, был, говорит нам легенда, беднее пустынника, ласкавшего своего кота.

Профессор. Вы рассуждаете — давно уже хотел заметить это — как типичный схоластик.

Автор. С благодарностью принимаю Вашу похвалу. Бедность — некоторое состояние духа. Христос — разрешите схоластику приводить тексты по вульгате — "exinanivit semetipsum", т.е. "опустошил (по гречески — ekenosen) Себя самого". Он ничего Себе своего не оставил и всю свою Божественность понял как человеческое. "Святая Бедность — приведу слова Франциска, чтобы оправдаться от брошенного мне упрека — разрушает всяческую жадность и скупость и заботы века сего". Иначе говоря, жадность и скупость как таковые могут быть только в веке сем.

Профессор. Позвольте. "Век сей" относится лишь к заботам.

Друг. Вы толкуете текст Франциска "more theologico".

Автор. Да, но это единственно правильное толкование. Ведь, очевидно, в будущем веке жадность и скупость нечто иное, и иное, связанное с бедностью.

Профессор. Почему?

Автор. Потому, что иначе бедность их бы не "сражала" или не "разрушала".

Профессор. Но отчего невозможно, что указываемая Вами связь бедности с жадностью и скупостью является чисто случайной традиционной ассоциацией?

Автор. Да неужели же Вам неясна их органическая связь? Может ли бедность быть и мыслиться вне противопоставления ее жадности и скупости?

Друг. Я бы предложил Вам вопрос, заданный профес-

сором, но в несколько иной форме. Здесь в категориях земного бытия бедность органически, как Вы выражаетесь, связана с жадностью-скупостью. Однако, это еще не значит, что связь их сохранится и в будущей жизни. Может быть, жадность-скупость только "явление", исчезающее вместе с "миром явлений" вообще и онтологически не сущее.

А в т о р. Не могу согласиться и с Вами. — Прежде всего, допуская в сфере истинного бытия бедность, не противопоставляемую жадности-скупости (с чем в известном смысле надо согласиться), мы не должны уже называть ее бедностью. В ней каким-то образом будет находиться и возможность ее вырождения в жадность-скупость, т.е. она будет некоторым единством бедности и бытийного в жадности-скупости. А во-вторых, для того, чтобы жадность-скупость существовала как явление, необходимо, чтобы в основе ее лежало какое-то бытие. Мы согласны, что бедность есть отсутствие обладания чем бы то ни было как с в о и м, т.е. отсутствие желания такого обладания или отказ от всего в пользу других, опустошение себя. Но ведь факт обладания этим не уничтожен: не считая мою мудрость (надеюсь, Вы не подумаете, что я говорю о самом себе) моею, я все-таки не перестаю от этого быть мудрым... А, значит, как-то я вбираю в себя мудрость, дар Божий. Если же я вбираю ее в себя, то и хочу ею обладать, хотя, как истинно-бедный, хочу обладать не для себя и не в себе только: хочу обладать, чтобы отдать другим. Заметьте, что бедность не п а с с и в н ы й отказ от своего — добродетель, "virtus", не может быть пассивною, — а деятельная самоотдача. Для самоотдачи же и одарения необходимо обладать собою, а следовательно, и чего-то хотеть. Иначе придется отрицать законность стремления к добродетели и даже к Богу, потому что стремление предполагает желание.

Д р у г. Ну, что же? Если я хочу Бога для меня самого, я не обладаю истинной бедностью.

А в т о р. Вы правы, и я неточно сослался на стремление к добродетели и Богу. "Друзья Божьи" с их "Gelassenheit" могут научить нас тому, что истинная бедность распространяется и на все духовные блага. Да, и Бога должен я желать не для меня отъединенного, но для того, чтобы через меня Бог изливался во всяческое. Однако все-таки "через

меня“, т.е. должен я желать Бога и для себя. Наконец, бедность, как активная добродетель, возможна лишь при условии отдачи чего-то моего, а следовательно, в другом отношении — лишь при условии желания чего-то для меня. А такая бедность может быть названа и иным именем — именем Владычицы Смирения. “Sancta Humilitas“. Действительно, что такое смирение, опять-таки как некое активное движение духа? Смирение это самоуничижение, уничтожение своей самости, признание, что в тебе нет ничего твоего, дающего право на превознесение себя. Смиренному все, чем он обладает, кажется даром Божьим, и даром незаслуженным. Смирение — полная противоположность гордыне, которую оно уничтожает.

Друг. Вы говорите, что смирение есть сознание принадлежности всех благ, сущих во мне, Богу. Следовательно, смиренный сознает или должен сознавать, что он сам не благ, а зол, и преисполнен злом... По крайней мере, о таком сознании свидетельствует нам наш внутренний опыт.

Автор. Вы касаетесь того, что бл. Анджела называла “злым“ или “дурным“ смирением. Если я чувствую себя злым, я уже не смиренен, потому что ощущаю себя как некое злое бытие, т.е. как некое — не умею сказать иначе — “злое благо“. Такое “дурное смирение“ необходимо ведет к противопоставлению себя Богу, к отъединению от Бога и горделивому самоутверждению в мнимой бытийности своей злобности.

Профессор. Но не приведет ли подобное положение к отрицанию самоосуждения и греха?

Автор. Ни в коем случае. Самоосуждение — клик “sursum corda“, обращенный на самого восклицающего. Оно относится к осуждению своей немощи, не себя или своего, как зла, ибо зла нет, а “дурное смирение“ лишь вид гордыни, весьма опасный и тонкий. Я даже склонен думать, что дьявольская гордость, гордыня Люцифера, и есть злое смирение и превращение немощи бытия, небытия, в мнимое бытие. Повторяю, истинное смирение — познание полной своей наготы от чего бы то ни было: от добра или зла, от всякого бытия. Бедность есть отсутствие обладания чем бы то ни было, как своим. Опознание этого факта —

смирение. Но опознание факта есть опознание желания не обладать чем-либо для себя, как и бедность не только отсутствие обладания, а и отсутствие желания обладать. Таким образом, смирение оказывается опознающей себя бедностью.

Д р у г. Мне бы хотелось внести в эти определения маленькую поправку. Можно ли говорить о "желании не обладать чем бы то ни было для себя", не мысля желания обладать для себя чем-то.

А в т о р. Мы об этом уже говорили.

Д р у г. Верно. Но в формулировании выводов это не отразилось. Если бедность — желание не желать для себя, то должно быть желание для себя, как некоторого рода зло и бытие.

А в т о р. Ваши вопросы всегда отличаются большим коварством, никак непримиримым с благодушием Вашей внешности. Вы неутомимо ищете лазейку, через которую могли бы ввести зло. — Эмпирически бедность и смирение в активности своей воспринимаются как желание не желать для себя. Но отсюда еще не вытекает греховность или незаконность всякого желания для себя. Не должно желать для себя так, как мы этого желаем, т.е. ограничивая наши желания нами и считая себя конечною целью, а не звеном желания. Я должен желать для себя для того, чтобы через меня желаемое стало достоянием всех. Я должен желать самого себя, как момент всеединства. И с таким желанием ни бедность, ни смирение в борьбу не вступают.

Д р у г. Значит, бедность-смирение лишь временное состояние духа, которое должно исчезнуть с водворением истинного желания для всех через себя.

А в т о р. Нет, исчезнуть бедность-смирение не может. Бедность-смирение, вобрав в себя бытийное в жадности, лишь преобразится в то, что Вы удачно называете желанием для всех через себя, потому что в существе своем уже и теперь и бедность и смирение не что иное, как это желание.

П р о ф е с с о р. Как так? Мне это неясно.

А в т о р. Смирение есть знание того, что через меня-ничто протекает поток благ, Всеблаго, на миг становящееся мною, а смирение или самоунижение — стремление к познанию и осуществлению во мне этой истины или Божест-

венности. Бедность, как самообеднение, — отдача всего протекающего через меня другим, есть активное слияние мое с потоком самоисточающегося Бытия, превозмогающее мою косность и потому к а ж у щ е е с я борьбой с нею. Именно как самоотдача бедность или самообеднение снова предстает перед нами в облике самоуничижения или смирения. Мое я послушно, т.е. без всякого противления и косной гордыни, отдается Божественному Потоку. И святое смирение становится святым послушанием, без него не существуя. Понятно, что в смиренно-послушном нет места противоборствующим желаниям, ибо победило уже единое желание, собрав себя из разрозненности. Нет желания отстоять себя в своей особности — воля Божья и воля братьев стали высшим законом бытия; мало того, — я послушно отдается истинной воле мира, подчиняясь животным и зверям, поскольку весь мир выражает волю Божью. Нет, далее, и стремления к самоуслаждению в отъединении от всеединства, и замолкают плотские, вещные похоти: тело послушно духу, как дух послушен Богу. Таким образом восстановляется целостность душевной жизни в единстве постижения и деятельности. Дух умудряется Единою Истиной, приобщаясь к Ней и вместе с Нею живя и мудрствуя: в нем начинает сиять немеркнущим светом своим целомудрие.

П р о ф е с с о р. Насколько мне известно, слову "целомудрие" обычно придается иной смысл. Да и по латыни оно называется "castitas", т.е. чистотою от телесной скверны.

А в т о р. А что такое чистота единого духа, как не ровное и равномерное его сияние? Дух был осквернен, или потемнен, но, разумеется, не в том смысле, что к нему прилипло что-то извне, а в том, что его сияние не было ровным, не во всем достигало одинаковой силы, создавая видимость темных пятен. Он стал чистым потому, что стал единым и целостным, или — так как жизнь его есть его мудрствование — целомудренным, простым, Высшею Простотой. Смиренно-послушный целомудрен или простодушен. Он наивен, от латинского "nativus", т.е. прирожденный, такой, каким был или должен был быть от рождения. А "святая и чистая Простота сражает всяческую мудрость века сего и мудрость плоти", ибо она и есть истинная мудрость, целомудрие.

П р о ф е с с о р. Вы как будто уклоняетесь от моего вопроса. Почему не связываете Вы целомудрия с девством?

А в т о р. Потому, что девство не следует понимать материально и вещно. Овеществление девства принесло и приносит еще много ядовитых плодов. Дева яснейший и светлейший символ чистой, целомудренной души, приемлющей благо и отдающей его миру вместе с самою собою. Единственная истинно-непорочная Дева прияла, зачала Бога и отдала Его, воплощенного в Ней, миру. Поэтому образ Ее мне яснее и понятнее в матери и жене, чем в не отдающей себя никому, но и не приемлющей жизни весталке. Представьте себе мысленно образ девушки. Когда он прекрасен? Тогда ли, когда мысль Ваша воссоздает "девушку" лет 45 — 50, или тогда, когда перед Вами встает дева в полном цветении жизни, с томными очами, волнующеюся грудью и неясными таинственными желаниями брака и материнства? И неужели, благоговейно чтя Невесту Неневестную, склоняясь перед невестою земною, Вы осуждаете ее за то, что она, стремясь осуществить живущую в ней Божественную волю, становится тем, чем хочет быть, т.е. женою и матерью. Я настаиваю: в девственнице чтите Вы потенцию жены и матери и отворачиваетесь от бесплодной смоковницы. Но, скажут мне, почему же тогда брезгливо отворачиваются от тайны брака и оплакивают утраченное девство? Да потому что дева не сохраняет и не раскрывает себя в браке, искажая свой облик, потому что брак не возносится на высоту девства и ложе не целомудренно. Истинная жена и мать должна остаться девою "ante partum, in partu, post partum".

П р о ф е с с о р. Допустим это и примкнем к Вашим сентиментальным умозрениям. Не нарушают они восхваляемого Вами единства, отъединяя от него единство семьи?

А в т о р. Так же не нарушают, как не нарушает его бытие твари. Всеединство мыслимо и возможно только, как единство различных сущностей. Оно полно и жизненно лишь как иерархия частных единств, из которых каждое его отражает и в нем растворяется. Безразличное единство не есть единство и не может быть жизнью. Такое единство (если только можно назвать его единством, ибо единство предполагает множество) было бы скудным и мертвым.

П р о ф е с с о р. Нельзя сказать, чтобы это единство

было понятным.

А в т о р. Оно понятнее в рассматриваемом нами единстве добродетелей. — Бедность то же самое, что смирение; смирение — то же, что послушание и простодушие, а простодушие то же, что мудрость или целомудрие. И однако в гармоничном единстве не исчезает ни одна из добродетелей, переливаясь друг в друга и исчезая друг в друге, они друг в друге вновь обнаруживаются и вспыхивают. И перед нашим взором встает вечная любовная борьба их, взаимоумерение и взаимосозидание, всегда разрешающиеся в единство. Живя и познавая во временной ограниченности, мы не можем сразу постичь их различности и единства, но чуем, что единство их — их многообразная различность, а многообразная различность — единство.

Д р у г. Послушайте Якова Беме. "Всякая сила содержится в Боге Отце и от него исходит, как-то: свет, зной, холод, мягкое, сладкое, горькое, кислое, терпкое, звук. Все это содержится в Боге Отце одно в другом, как единая сила, и однако все силы движутся в исхождении Его. Горькое качество качествует в сладком, терпком и кислом, и любовь восходит в нем от вечности и до вечности: ибо любовь в свете и ясности исходит из сердца или Сына Божия во все силы Отца, и Дух Святой движется во всем. И это в глубине Отца есть как бы Божественный салиттер, который я по нужде должен сравнить с землею... Этот небесный салиттер или совокупность сил, порождает небесные радостные плоды и цвета"... Разрешите привести еще одну цитату, тем более, что, слушая Вас, я успел отыскать и ее. Вот она (на 117 стр. перевода "Авроры"): "Теперь заметь: подобно, как члены человека любят друг друга, так и духи" (т.е. пять истинных Духов Божьих) "в Божественной силе, где нет ничего, кроме одного только устремления, желания и осуществления, а также ликования друг в друге и радования; ибо через этих духов происходит разумение и различие в Боге, в ангелах, людях, зверях и птицах, и во всем, что живет..." "Когда восходит свет, то духи видят друг друга; и когда в свете сладкая родниковая вода проходит через всех духов, то они отведывают вкус друг друга; тогда духи становятся живыми и сила жизни проникает все, и в этой силе они обоняют друг друга, и в этом кипении и пронизании они осязают друг друга, и нет ничего, кроме сердечной

любви и дружеского лицезрения, приятного обоняния и внушения и ощущения любви, блаженного целования, вкушения и жития друг от друга, и любовного прогуливания". Я мог бы умножить цитаты, но достаточно и приведенных. Не правда ли, единство добродетелей чрезвычайно напоминает "салиттер" Якова Беме, с тою только разницей, что внимание Беме "по нужде" обращено к земле, т.е. к космосу? И я думаю, что это не случайное совпадение, а следствие созерцания с разных сторон одного и того же. Недаром, чтобы понять "качества" Беме, необходимо постичь духовную природу их, а единство добродетелей невольно наталкивает мысль на проблему вещности.

А в т о р. Я очень благодарен Вам и за цитаты и за то, что Вы не увлекли нас к рассмотрению учения "philosophi teutonici" о расстройстве единства, чего признаться от Вас я именно и ожидал. Но не будем уклоняться в натурфилософию. Она увлечет нас слишком далеко, и, кроме того, требует исключительной силы мистической интуиции и таких знаний в области естественных (не лучше ли называть их противоестественными?) наук, которыми я, по крайней мере, не обладаю. Иначе уважаемый профессор окажется вполне правым с обвинением нас в чревовещании. — Итак, единство добродетелей, кажется, в достаточной мере выяснено. Оно таково, что полное постижение (и мыслью и деятельностью) одной из них является постижением их всех. А поэтому единство добродетелей можно называть именем любой из них. Греки называли это единство мудростью или мудрствованием, т.е. активным познанием Истины, которое при условии полноты его необходимо должно быть и становлением Истины в жизни и деятельности. А если схоластики выше всего ставили три теологические добродетели — веру, надежду и любовь, то я не вижу в вере и надежде существенного отличия от мудрствования и познания. Мы уже говорили о вере, как о мистическом знании и знании высшего. "Вера уповаемых извещение" — То, к чему мы стремимся, на что надеемся, как на наше будущее достояние, само подает весть о себе и рождает в нас и надежду и веру. "Вера вещей обличение невидимых" — Высшее, Абсолютное раскрывается в движении веры, являет верующему лик свой.

П р о ф е с с о р. Если Вы правы, почему существует особое слово для веры? Почему — правильно или нет — но с точки зрения достоверности (простите мне эту тавтологию) мы ставим веру ниже знания?

А в т о р. Потому что вера есть знание, предметом своим имеющее Абсолют. Абсолют же не вместим и, следовательно, не достоверен в пределах относительного: всегда возможно лишь некоторое приближение к Нему. И не гордитесь слишком Вашим "достоверным" знанием (теперь уже Вы простите мне "contradictio in adjecto"). В глубине его лежит Абсолютное и само оно возможно только на почве познания Абсолюта, т.е. в е р ы в Него. С другой стороны, познание Абсолюта, т.е. вера в Него, есть познание всеединства. А поэтому вера не может быть полною и убедительною, ограничиваясь лишь узкою познавательною сферой. Вера отличается от вульгарного знания тем, что она есть знание — жизнь. Потому-то верит в Бога только человек, живущий в Боге, а в его вере нет колебаний и малой достоверности. Вера преображает жизнь, как в известной степени — и это подтверждает первоосновность веры — преображает и облагораживает и искреннее и полное (относительно, конечно) научное познание. Вспомните о м у д р е ц е Сократе, вообще — об античном идеале мудреца. И тогда у Вас уже не будет колебаний пред отождествлением веры с мудрствованием. Определим точнее, в чем жизненность веры. Вера-познание, несомненно, стремление к своему объекту, т.е. к Богу. Стремление же к Богу не что иное как любовь. Еще мистики XI века говорят нам о том, что нельзя познавать не любя, и любить не познавая. "Насколько ты любишь, твердят они, настолько и познаешь; насколько познаешь, настолько и любишь". Любовь, предполагая неустранимую никогда сущностную различенность Бога и души, движет и движется к полному слиянию с Богом в непостижимом единстве.

П р о ф е с с о р. Скажите, почему именно с у щ н о с т н у ю различенность.

А в т о р. Потому что иной различенности мы усмотреть не можем и все оказывается единым Богом.

Д р у г. Бытие отличной от Бога, но не нарушающей Его абсолютности, сущности, обосновывается лишь с помощью ссылки на непостижимое. Однако, допуская непостижи-

мость, возможно утверждать и особую качественность отличного от Бога бытия. Иначе говоря, мыслимо особое тварное движение, направленное против Бога или в сторону от Него и не нарушающее Его абсолютности.

А в т о р. Такое предположение позволило бы Вам обосновать самобытийность зла. Вы еще раз выдвигаете пункт нашего расхождения и едва ли мы можем с Вами переубедить друг друга. С моей точки зрения, Вы неправы, слишком рано в Вашем Богопознании ссылаясь на область Божественного Мрака.

П р о ф е с с о р. Я так и знал, что мы до него доберемся!

А в т о р. Качественную отличность твари мы можем свести к Божественности: она в Божестве растворима. Но мы бессильны в понимании мира и Бога уничтожить какое-то сущностное бытие отличной твари. Оно неизбежно всплывает перед нами и в познавательном, и в каритативном, и в моральном опыте. Тут мы действительно у границ Непостижимого, что и выражается в противоречивости наших определений и высказываний.

Д р у г. На мой взгляд, не следует увлекаться геометричностью мышления, а в Ваших теориях я вижу ограничение познаваемого безусловно необходимым при упорном и, мне сдается, иногда софистическом старании ограничить область необходимого. В конце концов вопрос сводится к опыту.

А в т о р. К той или иной ступени его.

Д р у г. Если угодно, то и так. Но я не хочу перебивать течение Вашей мысли, оставляя за собой право громко или про себя вносить в нее соответствующие дополнения и исправления.

А в т о р. Я продолжаю. Цель любви в единстве с Богом, которое возможно лишь при полном Богоуподоблении. Достигаемое любовью единство с Богом есть единство в Боге и Божьей Любви или раскрытие Божьей Любви в человеке. Как Божья Любовь возможна только в Двуедином Боге-Единстве, так и любовь человека осуществляется лишь в единстве конечного я с другими конечными я и в их взаимоотличности. При этом человеческая любовь есть Божья Любовь к твари в созидающем ее Логосе и является приятием в себя всех других я и самоотдачею всем им, твар-

ным обнаружением Боговоплощения или теофанией. Любовь к Богу или Любовь Бога, полная в Себе самой, преизбыточествует в излиянии-творении относительного. И поэтому не может быть любви к Богу без любви к другим я, т.е. без соучастия в излиянии Бога в тварное, в творчестве Божьем, которое вместе с тем есть и познание Божье. Непостижимый Бог, пребывая в Своей непостижимости, познает или *определяет* Себя, оконечивая Свою бесконечность в создании тварно-конечного ее подобия. Познавая Себя в Себе в твари, Он, как Любовь или Дух Святой, исходит в Себя и Свою тварь и возвращает Себя и ее в Свое непостижимое единство. Бог не только Познающее и Познаваемое, не только Отец и Сын, он и Любящее и Любимое, Отец и Дух, от Отца исходящий. Бог — Любовь, но Любовь неполна в Двуединстве, как неполно в нем и познание. Не может быть любви там, где нет двух Лиц. Не может быть совершенной любви там, где любящих только двое. Любовь — "caritas" или "dilectio" — есть избрание, выделение и, следовательно, противопоставление любимого не только себе, а и чему-то третьему. И Бог любит Сына, только если есть Дух Святой, который соучаствует в Любви Отца и Сына и сорадуется с Ними. Но, как само Божество, Дух не простая среда и не что-то, находящееся во вне или в стороне, а такое же лицо или Ипостась, как и Сын и Отец, абсолютное Божество. Он необходим в Триединстве, чтобы Отец мог любить Сына и чтобы Сын мог любить Отца; и Сам Он может любить Отца только, если есть Сын, и любить Сына только, если есть Отец. Отец избирает Сына, противопоставляя Его Духу, но Он избирает и Духа, противопоставляя Его Сыну; Он любит Духа в Сыне и через Сына, и любит Сына в Духе и через Дух, как и Сын любит Отца лишь в Духе. Однако моею целью не является дедукция Троичности. Я обращаюсь к ней лишь для того, чтобы выяснить природу любви и еще раз показать, что любовь к Богу возможна лишь при условии любви к другим "я".

Профессор. Вы вовремя возвращаетесь к человеку. Я начал уже отчаиваться в выяснении единства добродетели еще сегодня.

Автор. Наше отвлечение было совершенно необходимо как раз для выяснения этого единства. Думаю, что теперь ничто не помешает нам признать любовь одним из имен

единства. Действительно, что такое активная бедность или самообеднение, "exinanitio suimet", как не любовная отдача себя другим и Богу, не излияние любви? С другой стороны, смирение или самоуничижение включает в себя познание протекающего через меня Блага, а, следовательно, и любовь к Нему и в Нем ко всему. И, если послушание — выражение смирения, оно выражает и любовь, стремящуюся уподобить мою волю воле Бога и братьев. Точно так же простота, чистота и целомудрие суть разные имена единой любви. Нужно ли еще говорить о том, что любовь и мудрость или мудрствование — вера — познание одно и то же?

П р о ф е с с о р. Я не знаток учения о добродетелях, насколько мне известно, оставленного современною философией.

Д р у г. Вы забыли "Оправдание добра" Соловьева.

П р о ф е с с о р. Пусть так. Во всяком случае у меня нет уверенности, что Вы перечислили и рассмотрели все добродетели.

А в т о р. Такою целью я и не задавался. Да в этом и нет никакой необходимости. Нам важно установить их единство, и любая из неупомянутых нами добродетелей...

П р о ф е с с о р. Будет истолкована Вами в желательном для Вас смысле. Бедные добродетели!

А в т о р. Не м н о ю будет истолкована, а сама себя истолкует. Но предоставьте мне еще несколько минут для заключительных соображений.

П р о ф е с с о р. Хоть для проповеди.

А в т о р. Вы предупреждаете мое желание. — Не волнует ли Вас Божественностью своей рассмотренное нами царственное единство. Ведь это, действительно, единство множества и множество в единстве: "hen kai polla". Не может быть, чтобы и теперь Вы не улавливали, не постигали этого единства. Не может быть, чтобы размышления наши казались Вам безответственной диалектикой и софистикой. Конечно, единство обнаруживается не с первого взгляда, а только после тщательного и долгого анализа. Зато оно дано нам во всей конкретности и реальности в Совершеннейшем Человеке, в Иисусе. Во Христе каждая из добродетелей дана в полноте своего раскрытия, а все они — в невыразимом их единстве. Я знаю, насколько малоубедительны для современного человека ссылки на образ Христа. Но попро-

буйте, вдумайтесь в Его любовь, смирение, бедность... А еще лучше почитайте средневековые трактаты о подражании Христу, перелистайте Фому Кемпийского. Только глубокий личный опыт может привести к познанию Христа, и это познание неизбежно будет любовью к Нему и преображением в Него. Постигая свое собственное единство во всеединстве, мы постигаем, сами того не ведая, единство Христа в человечестве и в каждом из нас, и наша душа раскрывает себя как "прирожденная христианка". И, всматриваясь в Лик Христов, мы постигаем живущее в нас единство множества, т.е. образ Логоса, в котором различенно и едино постигает Себя и творит всеединство Непостижимый. "Каждый в ряду своем: первый плод — Христос, затем — Христовы в присущии Его ("en te parousia autu"), потом — конец, когда передаст Он царство Богу и Отцу, когда упразднит всяческое начальствование и всяческую ("eksousian" — слово, происходящее от "ek" и "eimi") власть и всяческую мощь (potentiam, "dynamin")". Ибо надлежит Ему царствовать, доколе не "низложит" всех "врагов под ноги Его". Последний же враг упразднится — смерть. "Все подчинил Он под ноги Его". Когда же говорит псалмопевец — Павел цитирует восьмой псалом — что все подчинено Ему, то ясно, что — кроме Подчинившего Ему все. Когда же подчинит Ему все, тогда и сам Сын подчинится Подчинившему Ему все, дабы Бог был всяческим во всяческом". В этих замечательных словах ап. Павла дано указание на воссоединение всего в Непостижимом Боге через воссоединение во Христе и Сыне. В этой с т о р о н е раскрывшегося всеединства — истинное неразличимое единство. Но единство не перестанет раскрывать, познавать и любить себя как единство множества, т.е. подчинившийся Сын не перестанет быть Сыном; только единство множества будет тоже истинным и сверхвременным. Таково оно уже есть в непостижимом Бытии Божества.

Д р у г. Но будут ли в единстве "диавол и агеллы его"? будут ли в нем грешники, и не склонны ли Вы к учению о всеобщем восстановлении, осужденному церковью?

А в т о р. Церковь осудила лишь Оригеновскую форму этого учения.

П р о ф е с с о р. Я не в состоянии дольше продолжать нашу беседу: слишком много богословия за раз! Отложим

Оригена и всеобщее восстановление до следующей встречи.

А в т о р. Отложим.

П р о ф е с с о р. Но позвольте в заключение задать Вам один вопрос. — Действительно ли Вы думаете предать тиснению наш диалог?

А в т о р. Не только этот, а может быть и следующие.

П р о ф е с с о р. Переделайте тогда его лучше в монологическую форму.

А в т о р. Почему?

П р о ф е с с о р. Поверьте, от этого выиграет и он, и Вы сами. Поскольку я мысленно его воспроизвожу, он не может создать впечатления беседы. Мы, Ваши слушатели, были слишком скромны и сдержаны; Вы сами — слишком разговорчивы. Поэтому мы останемся в диалоге бледными фигурами, призванными подавать Вам реплики и Вас характеризовать, а вся беседа получит вид, в лучшем случае, автохарактеристики. И мне было бы неприятно, чтобы Вас осуждали за чрезмерный интерес к своему Я.

Д р у г. Иначе говоря, в беседе обнаружится гордыня, то самое зло, бытие которого Вы стремитесь отрицать.

П е т е р б у р г
1920 г.

II

О прогрессе и социализме

И н т е л л и г е н т. Отказ от программы очевиден. Теперь ждать осталось уже немного, и скоро может начаться созидательная работа. Все эти высылки интеллигенции, разгромы университетов — лишь последние истерические усилия неоправдавшей себя идеологии большевизма. Экономика победит идеологию. И важно, что в экономической жизни поворот совершился. Рано или поздно он приведет нас к лучшему будущему. Конечно, мы придем к нему не во главе, а в хвосте Западной Европы, но все-таки мы к нему придем.

С к е п т и к. Придем и остановимся?

И н т е л л и г е н т. Зачем же останавливаться? — Прогресс бесконечен, и никогда не остановится развитие человечества.

Ф и л о с о ф. Иными словами получится дурная бесконечность?

И н т е л л и г е н т. Не понимаю, почему бесконечность совершенствования Вы считаете дурной?

Ф и л о с о ф. Весьма печально, что приходится это разъяснять. Она заслуживает названия дурной уже потому, что неопределима. Вы говорите о б е с к о н е ч н о м развитии или о бесконечном прогрессе (следовало бы различать эти два понятия) человечества. Но раз бесконечность прогресса факт, Вы не можете ни изъяснить нам, ни представить себе его цель. Таковой просто не существует.

И н т е л л и г е н т. Я себе этой цели и не представляю. Я научно строю только ближайший этап развития...

С к е п т и к. т.е. социалистическое общество. (Увы, все русские интеллигенты немного социалисты.) А дальше что? Будет ли после социалистического общества какое-нибудь другое, еще более совершенное, например — анархическое? Или же человечество возвратится к "первобытному коммунизму" и начнет ту же историю сначала?

И н т е л л и г е н т. Нет, я думаю, что так же как социалистическое общество не устраивается декретами и революциями...

С к е п т и к. Слава Богу, по крайней мере он не большевик.

И н т е л л и г е н т. ...а эволюционирует медленно из недр современного капиталистического, являясь лишь новою формою той же общественности, так же и дальнейшие стадии общественности будут органическим развитием социалистической. Будет ли следующий за социалистическим строй анархическим...

С к е п т и к. "Анархический строй"!

И н т е л л и г е н т. ...или каким-нибудь иным, я не знаю. Но уверен, что он сохранит в себе все ценное из социалистического строя, как социалистический сохранит все ценное из капиталистического.

Ф и л о с о ф. Все ли? И как нам грешным определить то, что подлежит сохранению? Надо ли, например, мне продолжать свои занятия философией Плотина?

С к е п т и к. От пророчеств о далеком будущем я бы на Вашем месте воздержался. Но Ваше утверждение того, что социализм сохраняет в себе ценности капиталистического общества, мне представляется просто неверным. То, что мы видим, не говорит в пользу сохранения социалистическим строем положительных сторон строя капиталистического. Прочтите сегодняшний номер "Красной Газеты", где какой-то "столяр" указывает на ненужность занятий астрономией, которая для "пролетариата" бесполезна. Или вспомните, как на акте Рабочего Факультета один из руководителей Комиссариата Народного Просвещения обосновал краткосрочность курса тем, что пролетариат в силу того, что он пролетариат, способен превзойти всю премудрость особенно быстро.

И н т е л л и г е н т. Я отвожу Вашу ссылку на современность. Нельзя основываться на поведении и словах готтентотов.

Ф и л о с о ф. Я бы их взял под свою защиту. Даже в приведенных примерах есть зерно здорового протеста против беспринципного роста научности и жажда синтеза.

С к е п т и к. А я бы настаивал, что нельзя умалять значение современности. Оставим примеры. — Социализм предполагает сильнейшее государственное принуждение, которое не перестанет быть принуждением, даже если тираны или тиран станут философами...

Ф и л о с о ф. Это — если отвлечься от качества философии — мы в России сейчас и наблюдаем.

С к е п т и к. Государственное же принуждение представляется мне совершенно непримиримым с индивидуальною свободой. Можно по-разному оценить так называемый капиталистический строй, но индивидуализм, т.е. возможность разнообразного развития личности и заложенного в ней, является несомненною его положительной стороной.

И н т е л л и г е н т. Вот пример действительно буржуазной психологии! — Вы забываете о страшном нивелировании людей организацией капиталистического производства, о том, как убивает личность монотонный фабричный труд, рабство машинам.

С к е п т и к. А разве Ваш социализм будет существовать без машин или машины прекратят в нем свое тлетвор-

ное воздействие на рабочего? Тогда уже призывайте прямо к первобытному коммунизму.

И н т е л л и г е н т. Нет, конечно, отсутствия машин в социалистическом обществе я не предполагаю. Но мы распределим монотонный труд равномерно и тем обезвредим самое монотонность.

С к е п т и к. Иначе говоря, у вас каждый профессор будет известное количество дней в году или часов в день сажать капусту, носить бревна, топить плиту, чистить отхожие места, а фабричный рабочий соответствующее время читать лекции и писать книги. Вы сами обращаете меня к современности. Это же было у нас, еще есть даже, и от этого никто не выиграл. Не хочу высмеивать Вашу мысль. Но согласитесь, дифференцирование производства, против пользы которой никто возражать не станет, немыслимо без специализации. И чем дифференциация труда совершеннее и плодотворнее, тем специализация резче и для личности губительнее. В обществе с дифференциацией труда никакая kalokagathia не мыслима. Или поставьте себе целью развитие индивидуума, но в таком случае откажитесь от технического и экономического прогресса и возвращайтесь к натуральному хозяйству, или развивайте дальше дифференциацию производства и тогда уже идите на специализацию, которая искажает личность, делает ее уродом, ибо и профессор и фабричный рабочий в одинаковой степени, хотя и в разном направлении уроды.

Ф и л о с о ф. Позвольте прибавить к этим соображениям еще указание на необходимость учитывать природные дарования. Для гениального математика несомненною помехой будет необходимость писать канцелярские бумаги.

С к е п т и к. А их будет много в социалистическом обществе, очень много.

Ф и л о с о ф. Подобная "справедливость" ухудшит качество канцелярских бумаг и, оторвав нашего математика от прямых его занятий, лишит человечество действительно ценных изысканий. Справедливость обратится в несправедливость. Всякий талантливый человек односторонен. Есть люди от рождения способные только к умственному труду, и есть другие, тоже от рождения способные лишь к труду физическому.

С к е п т и к. Есть господа и рабы; и господами, как и

рабами, не делаются, а рождаются. Слишком поторопились отвергнуть старое утверждение Аристотеля о необходимости для существования общества рабов. Не в формах рабства дело, а в существе, в природе. И не все ли равно, подчинен раб господину непосредственно или через посредство машины?

Интеллигент. Но мы именно и надеемся устранить рабство. Все, о чем Вы говорите, — результат ненормальных общественных условий и ненормального воспитания, в частности.

Скептик. Знаем мы Вашу нормальную Трудовую Школу.

Философ. Вы видимо склоняетесь к старому учению о душе новорожденного младенца как о “tabula rasa“. Тогда спор между нами, пожалуй, и бесполезен, пока Вы не расстанетесь со своим материализмом.

Интеллигент. Я вовсе не материалист. Признавать первенствующее значение в социальной жизни экономических условий не значит еще быть материалистом.

Философ. Значит, равно как материалистично и учение о “tabula rasa.“ Но скажите, прирожденный идиотизм Вы, надо полагать, признаете; талантливости все-таки не отрицаете? И поверьте, сколько бы Вы ни усердствовали, Вам не удастся усчитать все “влияния среды“ и сделать ваши воздействия господствующими и определяющими. Воспитать человека по данному образцу потруднее, чем счесть песок морской или лучи планет; “образовать“, т.е. оформить его в несвойственную его природе форму, невозможно: форму он носит в себе.

Интеллигент. Ну, насчет формы — это метафизика; а насчет воздействия среды подумайте, что и вся среда станет иною и будет по-иному воздействовать. Она и сделается главной воспитательницей.

Философ. Для этого она должна существовать ранее, чем составляющие ее люди. Чтобы пересоздать ее, надо пересоздать людей; а чтобы пересоздать людей, надо пересоздать ее. Задача, как видите, невозможная...

Скептик. ...и пока осуществляющаяся лишь в начертании на стене в каталажке на Гороховой слов: “Мы не мстим, а исправляем“.

И н т е л л и г е н т. Задача невозможна лишь в том случае, если мыслить переход к лучшему строю путем надписей на стенах, декретов и резолюций. Но она решится сама собой в неумолимом ходе исторического процесса.

Ф и л о с о ф. ...который в точном смысле слова оказывается "asylum ignorantiae".

С к е п т и к. Я понимаю теперь Ваш идеал. — Мало-помалу идиоты и таланты сольются в одну серую массу. Даже, если Ваше предположение правильно — а оно нуждается в серьезных доказательствах — неизбежен некоторый, по крайней мере, регресс по сравнению с современностью.

И н т е л л и г е н т. Нет необходимости упрощать и искажать мою мысль. Но если и будет некоторый регресс, он искупится большей справедливостью.

С к е п т и к. ...и чисто мещанскими добродетелями. Однако Вы не доказали своей гипотезы об уравнивающем значении исторического процесса. А факты как будто ее опровергают.

И н т е л л и г е н т. Какие факты?

С к е п т и к. Да хотя бы тот же самый индивидуализм.

И н т е л л и г е н т. Я Вас не понимаю.

С к е п т и к. Вы согласитесь, что социалисты являются наиболее благоуханными цветочками буржуазной культуры.

И н т е л л и г е н т. Смотря какие.

С к е п т и к. Поскольку они социалисты — всякие. Впрочем, я согласен ограничить свое утверждение — такие, как Вы, или чтобы пощадить Вашу скромность, такие, как Сен-Симон, Маркс, Лассаль.

И н т е л л и г е н т. Ну, пожалуй.

С к е п т и к. Не "пожалуй", а "несомненно". Но заметьте, все такие социалисты, все ваши столпы — индивидуалисты до мозга костей, индивидуалисты и деспоты. Вы можете сколько угодно поносить Ленина, Троцкого — я более высокого о них мнения — все они тоже индивидуалисты. Сама система социализма — в высокой степени индивидуалистичное учение (я не говорю: правильное или ложное, гениальное или бездарное). Не даром взрыв коллективизма в России сопровождается обоготворением личности Маркса.

И н т е л л и г е н т. Что же из этого?

С к е п т и к. А то, что “начинающее новую эру“ движение глубоко индивидуально и индивидуалистично. Социалисты правители — пока история нам не показала другого, я подчеркиваю этот факт — или олигархи или тираны, господствующие над бесправной массой рабов. Так дело обстоит в партии, так же и в государстве.

И н т е л л и г е н т. Позвольте, индивидуальность и индивидуалистичность две вещи разные. Учение Маркса индивидуально (согласен), но оно не индивидуалистично, а коллективистично. Его индивидуальная система выражает идеал коллективности, класса.

С к е п т и к. Во-первых, и класс — индивидуальность. А, во-вторых, рассказывайте это кому-нибудь другому! Пора бросить игру словами и понять, что социализм вовсе не учение масс, а интеллигентская затейка.

И н т е л л и г е н т. Уж не жидо-масонская ли?

С к е п т и к. Нет, зачем? — Интеллигенты выдумали дешевое и легкое, а главное, умилившее их самих средство для облагодетельствования рабочих. А так как рабочим обещается земной рай, они и поддерживают это учение, в котором понимают ровно столько, сколько им понимать выгодно. С рабочим “классом“ произошло то же самое, что с конем рыцаря в басне Крылова. Выслушав речь хозяина о свежем овсе, как воздаянии за подвиги на чужбине, конь помчал его прямо в стойло. И у нас в России земной рай формулирован не так, как у немцев. У нас не говорили о “сладком горошке“, а просто крикнули “Грабь награбленное“, “Сарынь на кичку“.

И н т е л л и г е н т. Вы не совсем справедливы, отожествляя русский большевизм с социализмом вообще.

Ф и л о с о ф. Да и в русском “социализме“ не надо забывать о многом положительном и бескорыстном. В русской революции — что бы там ни говорили — есть свой пафос, своя идеология. У нее есть свои жертвы, свои безымянные герои, со штыком лезшие на танки Юденича или погибшие от напряжения и голода. И, конечно, известная связь между социалистическим движением и идеалом (пускай невыраженным в социализме) рабочего класса существует. Вы упрощаете дело. Эта связь не только в благе рабочего, не только в благе человечества — о благе человечества думает и рабочий класс, так же, как и буржуазия, — но и в неко-

торой идее справедливого общественного строя. Она, эта идея, неясна; ее не умеют еще формулировать ни рабочие, ни их вожди-интеллигенты. Но все же вожди как-то выражают смутные чаяния масс больше, чем Вы и Вам подобные.

С к е п т и к. Однако Вы не станете отрицать, что пролетариат идеи не понимает, а интеллигенты социалистический идеал в значительной мере выдумывают.

Ф и л о с о ф. Разумеется, пролетариат, как наименее развитой умственно и морально, как оторванный от органической жизни класс, способен воспринимать идею лишь в самой общей и неопределенной форме...

С к е п т и к. ...примерно в форме заборной литературы.

Ф и л о с о ф. Пролетарий не в состоянии проверить научную правомерность выводов и доказательств интеллигента. С другой стороны, интеллигент р а ц и о н а л и з и р у е т, выражает улавливаемое им в форме весьма несовершенной. Став проповедником социализма, он остался таким же юнцом-рационалистом, каким был в эпоху Великой Французской Революции.

С к е п т и к. Маленькая собачка до старости щенок.

Ф и л о с о ф. Именно. Но это совсем не значит, что в его рационализирующих мечтах нет никакой правды.

И н т е л л и г е н т. Слава Богу, Вы не только меня поносите, но признаете в моем идеале некоторую правду.

Ф и л о с о ф. Правда-то есть; только она не в коллективизме, не на Прокрустовом ложе социалистической теории. И я вполне согласен с тем, что социализм, будучи гипертрофией индивидуализма, индивидуальность отрицает.

С к е п т и к. Тогда позвольте мне досказать свою мысль. — Социализм, как учение, есть индивидуальная, индивидуалистичная и, повторяю, интеллигентская система. Он зачеркивает индивидуализм в своем эксотерическом, бессознательно-эксотерическом идеале, хотя и не всегда. Я не могу назвать социалистов, которые, в отличие от нашего собеседника, утверждают, будто полное развитие личности, настоящий индивидуализм только в социалистическом обществе и возможны. Думаю, что такие социалисты непоследовательны, что система социализма неизбежно должна в осуществлении своем нивелировать личность и неспособна удовлетворить индивидуальные потребности

духа и тела. Вы знаете, что социалисты всех кормят и одевают одинаково, не по вкусу и не по мерке. Пережитой всеми нами опыт достаточно убедителен.

Интеллигент. Вы опять аргументируете готтентотами.

Скептик. Нисколько. Дело тут только в степени. И утвердись социализм в Германии, он, право, не настолько бы уже отличался от русского. Недаром даже Бернштейн видит ошибку большевиков только в том, что они поторопились. Не забудьте, что большевики всякую свою меру, самую нелепую, могут подтвердить "научною" ссылкою на соответствующие страницы Маркса и Энгельса. Никакие рациональные расчеты, никакие канцелярии неспособны учесть то, что иррационально, но хорошо учитывается самою жизнью: бесконечное разнообразие индивидуальных талантов и потребностей. Социалистическое государство всегда будет находиться в незавидном положении супруга, у которого жена беременна и требует птичьего молока. Я уже не говорю о том, что распределительный аппарат действует хуже, чем естественный распределительный орган капиталистического общества — торговый класс, что он обойдется во много раз дороже и уменьшит этим самым количество приходящихся на мою долю благ больше, чем теперь его уменьшает нажива купца.

Интеллигент. Вы опять говорите о декретном социализме.

Скептик. А Вы опять готовы сослаться на недоказанные и недоказуемые гипотезы об историческом процессе. Возвращаюсь к моей мысли. — То, что социалист чертит уравнительно-коллективистический идеал, ничего не говорит против индивидуалистической природы этого идеала. И еще вопрос, так ли уже его идеал коллективистичен, нет ли в нем места для индивидуалиста-тирана, благодетельствующего человечество или умиленно созерцающего облагодетельствованных им. Может быть, как раз коллективистичность идеала и является лучшим свидетельством в пользу его индивидуалистичности, незаметной лишь с первого взгляда. Социализм всегда бессознательный цезаризм и потому всегда цезаризмом завершается. Настоящий социалист — фанатик и деспот; не слюнявый мечтатель, в лучшем случае голосующий на выборах или сочиняющий утопии,

ли брошюрки. Перед нами интереснейший факт. Один из наиболее типичных сыновей индивидуалистической культуры, родные братья которого воспеты Ницше, призван или сам призвал себя строить культуру коллективистическую. Это ли не противоречие? И что из такого вопиющего разлада между человеком и его задачею может получиться? И как создастся психология коллективистического общества, как создастся оно само, раз его пророки, организаторы и руководители до корня ногтей индивидуалистичны?

Интеллигент. Но я же не обязан Вам предсказывать те пути, какими приведет нас к будущему строю история. И пускай Вы правы. — Индивидуалисты или нет, а мы создадим новую культуру, новое общество.

Скептик. При таком-то несовершенном знании путей истории! Допустим. Однако, если Вы будете создавать новое общество, оно уже не выпорхнет из нынешнего само, как бабочка из куколки. Тогда Вам без декретов не обойтись, а, пожалуй, и без революции. Зачем же Вы браните большевиков? — Они только последовательнее вас. Больше ничего.

Интеллигент. Говоря "мы создадим", я имею в виду нас, как один из факторов социального прогресса.

Скептик. И большевики не иначе про себя думают. Но Вы возвращаетесь к прежним своим утверждениям. И Вы уже согласились, что не знаете далекого будущего и пути к ближайшему, хотя и предполагаете, что будущее както сохранит в себе социалистическую культуру, а, может быть и кое-что из нашей. Станете ли Вы еще утверждать, что научно знаете самое ближайшее социалистическое будущее?

Интеллигент. Я не могу представить себе его во всех деталях, но основные черты его могут быть научно установлены. И теория не обязана решать поставленные Вами вопросы: их решит сама жизнь, в которую мы переходим. В понимании переходного характера нашего времени и заключается существо научного социализма. Он доказывает лишь одно то, что тенденции развития ведут к социалистическому обществу.

Скептик. Но приведут ли? Этого никакая теория доказать не может. Рассуждая отвлеченно, от движения земли к бете в созвездии Геркулеса нельзя заключать к тому,

что земля с бетою рано или поздно столкнется. Может быть, наши вычисления недостаточно точны и мы повернем в сторону на очень далеком расстоянии от беды, а, может быть, до той поры произойдет что-нибудь, совершенно меняющее все дело. Ведь вот Англия, изучение которой привело к прогнозу социалистического переворота, от социализма дальше, чем Германия или Франция. Не совсем мирятся с социалистической теорией и другие факты, например — рост мелкого производства, необходимость капитализации в сельском хозяйстве и т. д. Но если бы даже все происходящее вполне соответствовало теории, ничто не могло бы нас гарантировать от неожиданных и непредвиденных от нее отступлений. Те же расчеты революционного социализма на рабочий класс могут и не оправдаться. Разве невозможно разочарование рабочих в социализме или попытка с их стороны совсем не бескорыстно использовать захваченную власть? И неужели социалистическая теория является единственным счастливым исключением из всех человеческих теорий, обладая монополией абсолютной безошибочности? Допустим, что ближайшие результаты движения очевидны. Чем дальше мы уходим в будущее, тем гадательнее наши предположения. Возвратились же от военного социализма к капитализму, видимо более практичному. И, право, новое понимание социализма как пруссачества, развитое Шпенглером, не так уже далеко от истины. Допустим, что кое-что предсказать можно. Это кое-что, в лучшем случае сведется к национализации и муниципализации ряда отраслей общественной и государственной жизни. Да и то последние факты говорят против него. Пойдет ли процесс далее, мы сказать не можем.

И н т е л л и г е н т. Вы не желаете считаться с фактами.

С к е п т и к. Нет, я только не желаю выходить за пределы того, на что эти факты уполномочивают, и считать несомненными истинами гипотезы. И я еще не использовал всех моих аргументов. Скажите по совести, могли ли Вы предсказать пережитую нами войну, победу и столь длительное существование большевизма в России и т.п. Можете ли Вы сейчас д о к а з а т ь мне, что не произойдет ничего неожиданного, что по тем или иным причинам не погибнет европейская культура, не

начнется период международных войн? А наступит ли тогда ваш социалистический рай? Ведь о чем-то подобном такому раю мечтали в Афинах... накануне их полного падения.

Интеллигент. Конечно, строгого доказательства дать я Вам не могу, но по всем вероятиям...

Скептик. Вероятия лучше мы оставим в стороне. Ведь мы хотим строить жизнь научно, и нельзя же строить на вероятиях там, где на карту ставятся миллионы человеческих жизней. Вы не станете, если добросовестны, сидеть сложа руки, но будете действовать по Вашему разумению и идеалу, будете, как Вы говорите, "созидать" новую жизнь. А для этого необходим некоторый план и некоторое представление о том, что может осуществиться в ближайшее время.

Интеллигент. Некоторое представление у меня, разумеется, и есть, как и есть и план. И чем ближе по времени предстоящие нам задачи, тем конкретнее и научно обоснованнее и представление и план.

Скептик. Так ли? Ведь они определяются в основных своих мотивах более отдаленной и, следовательно, весьма предположительно воображаемой эпохой. Экономика и политика переходного периода чрезвычайно в своей научной обоснованности сомнительны. И заметьте, что представление о социалистическом строе само определяется представлением о следующем за ним этапе общественности и т.д. до бесконечности. Но допустим, что Вы ограничиваете себя самым ближайшим будущим и не решаетесь прыгать в неизвестность. — Вам нужна власть, необходима революция.

Интеллигент. Зачем же революция?

Скептик. Хорошо. — Вы ограничиваете себя какой-нибудь парламентской борьбой. Принуждение — не откажетесь же Вы от министерского портфеля, когда Вам его предложат! — все же необходимо, а с принуждением и насилие. Несомненно, предлагаемые и осуществляемые Вами меры не будут экономически и социально безразличными. Ведь Ваша цель не то, что Вы сами называете паллиативами. Вы не для того будете проводить ту либо иную меру, чтобы сейчас-вот накормить голодающего, а для того, чтобы в будущем не было голодающих вообще. А такие далеко

рассчитываемые меры в большинстве случаев, если не всегда, будут отрицательно отзываться на современной экономической и социальной жизни, увеличивать число нищих и голодных. Пусть поголодают отцы, чтобы не голодали потомки. Ведь даже всякое усовершенствование производства, всякий акт муниципализации или национализации разрушают благосостояние многих и многих приводят к гибели. Вам придется действовать насилием во имя неизвестного, гадательного будущего. А что если Вы прогадали, что если Вам помешает какое-нибудь неожиданное обстоятельство?

Интеллигент. Но Вы обрекаете меня на полную бездеятельность.

Скептик. Не совсем так. — Я утверждаю только, что Ваш прогноз в лучшем случае гадателен. Он не становится достоверным от того, что Вы его считаете научным. Я утверждаю еще, что во имя гипотезы нельзя калечить существующее, разорять, убивать людей. Это и нелепо и безнравственно. Напрасно Вы тогда свысока осуждаете тех, кто осудил Галилея, сжег Джиордано Бруно, убивал еретиков. Вы не лучше их.

Интеллигент. Не понимаю, почему Вы ставите все это в вину социализму. Те же возражения применимы ко всякой политической и общественной деятельности. Она всегда и везде руководится некоторыми предположениями о будущем.

Философ. И эти предположения никогда почти не оправдываются. Вспомните деятелей Великой Революции. Все их усилия и весь их героизм привели совсем не к тому, чего они хотели.

Скептик. Они оказались пешками в руках Истории, жалкими марионетками. И такие же марионетки, такие же жалкие говоруны и нынешние "вожди". Видимо не случайно наиболее блестящие ораторы и теоретики являются никуда не годными политиками, а хорошие, "удачливые" политики часто двух слов связать не умеют. Когда социалист становится министром, он перестает быть социалистом. Его обвиняют в ренегатстве. На самом деле он только подчиняется иррациональной стихии, которая сильнее и мудрее его расчетов и умствований. Если он держится за программу, стихия его отбрасывает в сторону или уничтожает. Он силен лишь до той поры, пока — худо

ли, хорошо ли — служит неведомым ему целям этой стихии.

И н т е л л и г е н т. Знаете, в отрицании роли личности Вы идете далее, чем самый правоверный марксист. Для Вас существует один безличный исторический процесс. Вы хотите отнять у человека то, чем он живет. Вы делаете невозможной даже личную жизнь. Какая же личная жизнь без общественных и политических расчетов, без планов на будущее?

С к е п т и к. Живите настоящим. Carpe diem!

И н т е л л и г е н т. И не занимайся политикой?!

С к е п т и к. Да, политика — наивная игра, и к тому же игра краплеными картами.

И н т е л л и г е н т. Ну вот, мы и договорились! — Начали с отрицания социализма, а пришли к отрицанию всякой деятельности вообще. Qui prouve trop ne prouve rien. Очевидно, в Ваших рассуждениях есть какая-то коренная ошибка.

С к е п т и к. Не думаю. Дело объясняется иначе. Социалистическая идеология не что иное, как один из видов интеллигентской идеологии.

Ф и л о с о ф. Можно даже сказать больше. — Социалистическая идеология, и как раз в форме марксистского коммунистически-материалистического ее понимания, является психологически и логически неизбежным завершением той идеологии, которая выражается в позитивном идеале прогресса. Вера в прогресс, провозглашенная в первых же фразах нашей сегодняшней беседы, покоится на механическом, т.е. в конце концов на материалистическом понимании общества и человека. Именно поэтому она должна привести к построению материалистического идеала общества и к истолкованию самого общества, как результата случайного сочетания обособленных групп, “социальных атомов“. Пока в обществе живет вера в прогресс, понимаемый позитивно, оно неизбежно будет возвращаться к коммунистическому и материалистическому идеалу, возвращаться, говоря словами Писания, как “пес на блевотину свою“.

И н т е л л и г е н т. Я плохо понимаю эти отвлеченные парадоксы, но неужели же Вы оба отрицаете всякую возможность содействовать прогрессу человечества?

С к е п т и к. Нет, я просто отрицаю само существование прогресса.

И н т е л л и г е н т. Но это же нелепость! Вы отрицаете факты.

С к е п т и к. Не думаю.

И н т е л л и г е н т. Не можете же Вы оспаривать, что человечество развилось от животной жизни до власти над природой, что оно создало науку, технику, социальную жизнь.

С к е п т и к. Для того, чтобы отвергать прогресс, этого оспаривать и не нужно. Только отбросим сначала всякие предвзятые гипотезы и прежде всего пресловутый дарвинизм.

Ф и л о с о ф. Да, не будем тратить времени на споры о том, человек ли произошел от обезьяны, которая в этом случае совсем не похожа на обезьяну современную, или обезьяна выродилась из человека.

С к е п т и к. Подобные споры напоминают мне рассуждения одного русского "социолога" и "философа". — Он был убежден, что человек произошел от обезьяны. Но его смущал вопрос, отчего же и ныне обезьяны не обращаются в человека? К счастью, наблюдения над обезьянами позволили ему найти удовлетворительное объяснение этому загадочному факту. — Он заметил, что мартышки неизменно предаются мастурбации. Но оставим шутки. Согласитесь, что понятие прогресса субъективно.

И н т е л л и г е н т. Отчего? — Прогресс есть развитие, в котором наблюдается увеличение всякого рода благ и наслаждения ими наряду с уменьшением страданий, связанных с недоступностью этих благ.

С к е п т и к. И страдание, и наслаждение, и благо — понятия субъективные и относительные. Благо определяется потребностями, а потребности у разных людей, народов и эпох различны. Сегодня благом является то, что сто лет тому назад было злом, и наоборот.

И н т е л л и г е н т. Но есть же и неменяющиеся блага.

С к е п т и к. Какие? Пища, питье, одежда? Ну, что же? — люди всегда ели, пили, одевались, всегда голодали, жаждали, ходили в лохмотьях. Сытнее ли они теперь питаются и вкуснее ли их пища, т.е. больше ли она доставляет

им наслаждения, я не знаю. Тут дело в изменчивой и меняющейся субъективной оценке.

Философ. По-моему — замечу в скобках — чрезвычайно характерно, что в поисках объективного основания для идеала прогресса современная мысль приходит к элементарнейшим потребностям и к потребностям, которые связаны с материальными благами. Это лишний раз подтверждает высказанную уже мною мысль о связи между верою в прогресс и материалистическим миросозерцанием. В приведенной сейчас формулировке прогресса и данных толкованиях ее "in nuce" уже содержится марксистский идеал.

Интеллигент. Можно формулировать понятие прогресса и иначе, более объективно. Можно определить прогресс как усложнение жизни, как ее дифференциацию.

Скептик. А не придется ли тогда признать прогрессом разложение трупа, появление чесоточного клеща (это, может быть, объяснило бы количество написанного о прогрессе и всякие "формулы прогресса" и "поправки" к ним)? Тогда надо видеть прогресс и в появлении раковой опухоли. Она, на мой взгляд, великолепно иллюстрирует роль идеи прогресса в обществоведении и истории.

Интеллигент. Дайте мне сначала кончить. Прогресс — развитие к гармоническому росту разнообразия и сложности жизни. Так прогресс животного мира в увеличении его видов...

Скептик. Много видов и погибает, а мамонт величественнее слона.

Интеллигент. ...не только в одном увеличении, но и в большей приспособленности их к среде.

Скептик. А разве птеродактили и динозавры были менее приспособлены к своей среде, чем слоны или жирафы к нынешней?

Интеллигент. Допотопные животные погибли.

Скептик. Вероятно, и вы надеетесь, что погибнут ядовитые змеи, тигры и львы.

Интеллигент. Зато появятся новые виды, более совершенные. Но нас занимает проблема прогресса в истории человечества. Прогресс его заключается в расслоении общества на группы, в индивидуализации каждой из них и росте их взаимодействия.

Скептик. Простите, тут Вы сами себе противоречи-

те. — Социалистическое общество проще и однороднее капиталистического: в нем не будет классов, не будет такого индивидуализма. Но Вы не случайно, мне кажется, возвращаетесь к человечеству. Как-то странно звучат слова "прогресс животного мира"; "прогресс земли" звучит совсем нелепо. Прогресс — понятие, применяемое и применимое только к человечеству и человеческому. Именно поэтому оно субъективное понятие. И зачем Вам пытаться устранить в нем момент субъективности, раз ее не отрицают сами видные идеологи прогресса? Мне кажется, первое Ваше определение ближе к господствующему пониманию прогресса. С помощью его оценивается и сама дифференциация. Мы признаем явление прогрессивным или нет в зависимости от того, насколько оно удовлетворяет наши потребности. Конечно, это не только элементарные потребности, но и потребность наслаждаться прекрасным, потребность познавать и т.д. Конечно, мы верим в абсолютное значение наших потребностей.

Философ. И не без серьезных оснований.

Скептик. Сомневаюсь. И как раз это сомнение является, на мой взгляд, первым и основным возражением против всякой теории прогресса.

Философ. Не разделяя вашего скепсиса, я все же не считаю обоснованною всякую теорию прогресса.

Скептик. И я тоже. Мне даже представляется весьма поучительным более детальный анализ проблемы. Только он способен вскрыть всю необоснованность, — скажу больше, нелепость этого основного идеала нашей эпохи. Если вам обоим не наскучила еще наша беседа, присмотримся к нему несколько поближе.

Интеллигент. Мне, во всяком случае, разговор наш еще не надоел. Напротив, я все время чувствую, что в чем-то основном Вы неправы и не теряю надежды Вашу ошибку обнаружить.

Скептик. Итак, мы строим наше понятие прогресса на потребностях человеческой природы. Мы называем прогрессом дифференциацию, количественный и качественный рост потребностей, затем — рост их удовлетворяемости и удовлетворенности. При этом мы рассматриваем прогресс и в отношении к индивидууму и в отношении ко всей изучаемой совокупности индивидуумов. Говоря кратко, прогресс

есть наибольшее счастье (или благо) наибольшего количества людей.

Философ. Вы слишком выдвигаете гедонистическую сторону прогресса и слишком связываете его с наслаждением. Совершенно справедливо: в определении можно исходить и из потребностей (в известных пределах это вреда не приносит), а удовлетворение той либо иной потребности всегда связано с наслаждением. Но все-таки не стремление к нему — главный мотив нашей деятельности. Возьмите нравственность. Я ощущаю необходимость осуществлять в своей деятельности определенные нормы.

Скептик. Почему "определенные"? Нравственное чувство, "категорический императив", даже если придавать ему, как Вы делаете, абсолютное значение, момент чисто формальный. Содержание нравственных норм меняется до бесконечности.

Философ. Не думаю этого. Из трудности определить содержание нравственности никак не вытекает его отсутствие; и у нас нет права легкомысленно от него отмахиваться. Формальный момент от содержания не отделим; и там, где есть ощущение категорического императива, есть и содержание. Я могу ошибаться, вовлекая в область нравственно для меня обязательного то, что таковым не является, могу неправильно, т.е. или слишком широко или слишком узко, определять содержание норм, но без содержания нет и нормы. Поэтому правильное определение должно одинаково учитывать и содержание и форму.

Скептик. Боюсь, что такого определения Вам не найти. Вы ведь не сможете счесть объективно-нравственным явлением кровную месть, императив, повелевающий дикарю убить и съесть своего врага.

Философ. Спорно само признание влечения к кровной мести за нравственное влечение. Но, поскольку оно нравственно, в нем есть нечто объективно и абсолютно обязательное. — Враг обидел меня или близкого мне человека, и я должен, с точки зрения абсолютной справедливости, всеми силами содействовать восстановлению попранной правды, воздаянию меры за меру.

Скептик. Нечего сказать, хорошенький получится у Вас моральный, а потом и уголовный кодекс. Этак в духе XV — XVI века.

Ф и л о с о ф. Вы забыли: “Мне отмщение и Аз воздам“, и, к тому же, не дали мне кончить мою мысль. Повторяю: “мера за меру“ — требование абсолютной справедливости, и сейчас еще живое в нашей общей и законной ненависти к тем, кто принес столько зла нашей родине, кто “всему злу заводчик“. Но другой вопрос, к а к я буду восстанавливать попранную правду. Примитивное сознание т о л к у е т норму элементарно: “око за око, и зуб за зуб“, не понимая и не ощущая приведенных мною сейчас слов об отмщении. Более развитая этика устраняет наивный формализм и говорит: “прости врагу“, т.е. отмщай ему не тем, что так же поступишь с ним, как он поступил с тобою или твоим близким, а тем, что призовешь его к самостоятельному возмещению причиненного им зла и более глубокому пониманию самой нормы, тем, что будешь содействовать этому, всем своим поведением свидетельствуя второстепенность и производность только внешних актов. Он тебя ненавидел: в этом — основание его поступка. Уничтожь же самый корень поступка, т.е. ненависть. Пусть она окажется в пустоте и, не встречая ничего себе противостоящего, сама себя уничтожит, изживет, превратится в любовь. Тогда и внешний акт ненависти органически сменится искупающим его актом любви, добровольно возмещающей совершенное зло.

И н т е л л и г е н т. Если так, то Вы оправдываете и ненависть к насильникам и эксплуататорам.

Ф и л о с о ф. Не оправдываю, а объясняю. И во всяком случае, мои слова содержат не оправдание, а отрицание положительно-нравственного смысла в революционных выступлениях.

С к е п т и к. Но чем Вы поручитесь, что Ваше понимание нормы правильно и не сменится другим, более правильным и его отменяющим?

Ф и л о с о ф. Тем, что сам не отменяю, как видите, ни одной из прежних нравственных норм, как нравственных, не как несовершенных, неполно и неясно выраженных. Несомненно, что иные понимали или поймут данную норму полнее и лучше, чем я, но отсюда не следует, что в существе своем мое понимание ошибочно. Вы видите: я имею право утверждать, что нравственная потребность есть сознание мною необходимости во что бы то ни стало осущест-

влять в моей деятельности объективно-обязательные абсолютные нормы, содержание которых я должен определить со всею возможною и мыслимою для меня полнотой, хотя определяю всегда приблизительно и, обычно, только в конкретных единичных случаях. Последнее естественно. — Нравственность объемлет всю жизнь и система нравственности — система жизни. А живем и действуем мы, по немощи нашей, фрагментарно, и оттого часто не улавливаем ни содержания нравственности, ни абсолютного его значения.

Интеллигент. Почему же невозможен прогресс нравственности?

Скептик. Его не было до сих пор, как согласно говорит большинство моралистов.

Интеллигент. Почему ему не быть в будущем?

Философ. Прогресс нравственности мог и заключаться лишь в расширении нравственного понимания на всю жизнь: в опознании нравственного идеала и со стороны содержания и со стороны формы и во все большем его осуществлении. Однако на вопрос о том, совершается ли прогресс в области морали, я склонен отвечать категорическим отрицанием, склонен прежде всего и главным образом потому, что признаю непреходящую, абсолютную и неповторимую ценность во всяком проявлении нравственности. В некотором отношении современное нравственное сознание выше нравственного сознания предшествующих и последующих эпох, в других — ниже. И нам даже трудно определить и невозможно оценить вполне, в чем специфически ценное в нравственности иных эпох, чем наша.

Скептик (интеллигенту). Нет, лучше не прибегайте к помощи абсолютного: и бесполезно, и туманно. Лучше оставаться в области конкретного. Достаточно с нас того, что до сих пор нравственного прогресса не наблюдалось. Если же так, то нет оснований ожидать его в будущем.

Интеллигент. Почему не наблюдалось? Разве не факт смягчение нравов? Оно отражено любым уголовным кодексом. Ныне, слава Богу, уже нет ни кровной мести, ни пыток, по крайней мере, как чего-то общепризнанного, само собой разумеющегося.

Скептик. Конечно, нравы смягчились. Зато повысилась и восприимчивость. Теперь ссора не кончается мордо-

битием; зато говорятся более язвительные слова. Муж не таскает жену за волосы; зато жена — "только взглянет — убийственный взгляд". И для современного интеллигентного человека заключение в тюрьму, уверяю Вас, не менее чувствительно, чем для человека XVI века сто ударов кнутом. Все кричат о жестокостях крепостного права и рабства. Но, если отвлечься от единичных случаев, а их достаточно и теперь, положение раба субъективно переживалось им не болезненнее, чем переживает сейчас свое положение какой-нибудь рабочий-социалист. У раба не было острого сознания своей личности, своего достоинства; его кожа притерпелась к батогам, а неприкосновенностью своей физиономии он не дорожил. Это только мы, подставляя себя на его место, слюняво ламентируем.

Интеллигент. Черт знает, что он говорит!

Скептик. Я только устраняюсь от всякой предвзятости. С моей точки зрения, то, что изображаю я, несравненно ужаснее и морально-неприемлемее, чем шаблонные ламентации.

Интеллигент. Допустим. Но мне кажется, можно привести факты, свидетельствующие о прогрессе нравственных идей. Как ни относиться к христианству, несомненным шагом вперед является то, что оно обращает внимание на мотивы деятельности и порывает с прежней формалистической моралью.

Философ. Правда, в указанную Вами эпоху, хотя и не только в христианстве, выдвигается более глубокая нравственная идея — душевная сторона акта получает преобладающее значение. Но эта идея появляется в противовес одновременному отрицанию ее в фарисействе, т.е. она представляет собой лишь одну из моральных теорий своего времени, нами оцениваемую как более высокая. Но не забудьте, что есть своя правда и в фарисействе, в отрицании внутренней мотивации, как момента оценки, во всяком случае — как момента абсолютного. Перенося мораль в душевность, христианство, историческое христианство, невольно склоняются к отрицанию всего внешнего вообще. А внешнее обладает своею ценностью: недаром оно неоднократно возрождалось в истории самого христианства. Внешняя мораль спасала и спасает национальное бытие еврейства, направляет

и регулирует быт, кладет основы воспитанию, нравственно образует. Провозглашаемое христианством моральное творчество не должно быть единственным принципом деятельности и жизни. Необходима еще нравственная традиция, конкретная система морали, и ничто, даже самое внешнее, не должно оставаться вне морали. Вспомните, Христос пришел не нарушить закон, а исполнить его.

С к е п т и к. Видимо, Вы обладаете каким-то обостренным нравственным чувством, мне чуждым и непонятным. Считайте, если хотите, меня моральным идиотом. В области морали я знаю только мою потребность и своеобразное наслаждение, которым сопровождается ее удовлетворение. Никакой потребности абсолютировать мой "долг" у меня нет.

Ф и л о с о ф. Вы схематизируете, упуская из виду с в о е о б р а з и е Вашего наслаждения, и неспособны объяснить принудительность многих мучительных для Вас норм. Вы не истолкуете таких фактов как самопожертвование, и должны будете признать их нелепыми, хотя деятельностью своей сами же утверждаете их истинность. Что же касается до наслаждения, то оно является необходимым сопутствующим удовлетворению нравственного долга моментом. И в этом есть глубокий метафизический смысл, ибо нравственная деятельность устраняет главный источник эмпирического, т.е. ограниченного, страдания — зло. Точно так же наслаждение связано и с познанием Истины, т.е. с преодолением неведения или лжи. Оттого-то по наслаждению, по "счастью" и можно судить о прогрессе человечества или об отсутствии этого прогресса.

И н т е л л и г е н т. Прекрасно. Здесь мы выходим на общую всем нам дорогу. И если принять во внимание разнообразие наших потребностей, сумму доступных нам наслаждений, трудно будет отрицать прогресс человечества в течение известного нам исторического периода его жизни.

С к е п т и к. Вовсе не трудно. Нет ни малейших оснований утверждать, будто сумма счастья на земле увеличилась за время истории человечества. Само собой разумеется, увеличилось количество наслаждений, они стали разнообразнее, но, вместе с тем, увеличилось и количество страданий. И чем Вы докажете, что разность между суммой стра-

даний и суммой наслаждений изменилась? Может быть, эта разность — величина постоянная. По-моему, нельзя даже показать, что сумма наслаждений возросла абсолютно. Вполне возможно и вероятно, что их интенсивность умалилась за счет их экстенсивности. Право, иногда хочется быть каким-нибудь дикарем-австралийцем. Он часто голоден и дрожит от холода. А зато как остро и ярко его наслаждение, когда ему удается наесться досыта и хорошенько погреться у костра или просто на солнце. Ему непонятна наша музыка, но слух его не терзает фальшивая нота. Он не понимает всей изысканной прелести наших картин, но у него нет и головной боли от хождения по музеям. Он не знает радостей философской мысли, но не знаком и с горечью сомнений и сознания своего умственного бессилия. Я завидую дикарю, завидую детям с их наивными радостями и их недолгим горем.

Ф и л о с о ф. Скажите, а Вы никогда не завидуете идиоту?

С к е п т и к. К удивлению моему никогда не завидовал. Я объясняю себе это тем, что не могу перевоплотиться в идиота, и когда ставлю себя на его место, невольно представляю себе, будто продолжаю в нем сознательное свое существование. Вероятно, мне причиняет страдание мысль, что другие считают меня неспособным мыслить, видят меня слюнявым, отвратительным.

Ф и л о с о ф. Но ведь и в образе ребенка и особенно дикаря Вы не можете рассчитывать на высокую оценку со стороны окружающих.

С к е п т и к. Здесь нет такой безнадежности.

Ф и л о с о ф. В том то и дело. — Воображая себя дикарем или ребенком, Вы допускаете возможность дальнейшего своего развития, даже представляете его себе. Вы перевоплощаетесь в ребенка, смею Вас уверить,не более, чем в идиота, но в первом случае у Вас нет ничего явственно мешающего сохранению себя самого таким, каковы Вы теперь. Мыслью о возможности развития Вы прикрываете сохранение Вами себя самого. Вы хотите быть не ребенком, а и ребенком, т.е. хотите прибавить к своему теперешнему состоянию еще нечто хорошее из состояния ребенка или дикаря, вовсе не отказываясь от богатств Вашей душевной жизни. На этом своеобразном самообмане и основывается

притягательность руссоизма, толстовства и т.д.

С к е п т и к. Пусть так. Основной мой тезис остается непоколебленным: нет основания предполагать, что до сих пор человечество развивалось ко все большему счастью. А, следовательно, еще меньше оснований допускать, что оно будет двигаться к нему в дальнейшем.

И н т е л л и г е н т. Надо ли и можно ли так односторонне понимать счастье? Выше наслаждений и страданий сама энергия этой жизни, ее напряженность. Истинная радость не в мещанском самодовольстве, а в напряжении и борьбе.

С к е п т и к. Если хотите, я согласен с Вами.

"Блажен, кто посетил сей мир
В его минуты роковые.
— Его призвали всеблагие,
Как собеседника, на пир".

Признаюсь, я бы предпочел уклониться от такой беседы. Но, повторяю, я согласен с Вами. Однако что Вы от этого выиграете? — Рост напряженности жизни доказать еще труднее, чем рост счастья. Вы сошлетесь на переживаемую нами революцию. Но сколько было революций! И все они сменялись маразмом и реакцией. И потом еще большой вопрос: является ли революция симптомом силы или судорожных порывов бессилия.

И н т е л л и г е н т. Я ловлю Вас на противоречии самому себе. — Вы признаете относительный прогресс. Этим Вы признаете самый принцип прогресса.

С к е п т и к. Никакого противоречия тут я не вижу. Если бы даже существовали периоды прогресса и регресса (о чем можно спорить), ничего отсюда не следовало бы. Может быть, периоды прогресса нацело погашаются периодами регресса, так что в общем человечество движется по прямой, хотя и волнующейся несколько линии.

И н т е л л и г е н т. В ответ на Ваши "может быть" я отвечу своим. — М о ж е т б ы т ь, оно движется и по восходящей линии. Сравните последовательные периоды упадка культуры. И едва ли наша европейская культура падет до уровня культуры раннего средневековья.

С к е п т и к. Я отрицаю за Вами право на "может

быть“: на Вас лежит “onus probandi“, а гипотезами ничего доказать нельзя. Во-вторых, я не признал еще факта временного прогресса. Я, кажется, указал на спорность подобного предположения и, действительно, в одном отношении человечество может идти вперед, а в другом в то же самое время падать. В третьих...

Интеллигент. Простите, а разве то, что Вы различаете “отношения“, уже не уступка теории прогресса?

Скептик. Нисколько. Я ведь не отрицаю, что всякому моменту времени присуще нечто специфически свое.

Философ. Этот вопрос заслуживал бы более тщательного рассмотрения...

Скептик. ...которое я охотно предоставляю Вам. Но мне хочется указать сейчас на то, что мы незаметно перешли от спора о “счастьи“ и “напряженности“ жизни к спору о культуре. Таким образом проблема прогресса переносится в частную область, потому что культура только часть жизни. И если бы даже в области культуры обнаруживалось поступательное движение, теоретику прогресса надо было доказать еще и то, что оно не сопровождается упадком в иных сферах жизни, например — упадком того же счастья.

Интеллигент. Культура охватывает всю жизнь.

Скептик. В таком случае мы рассмотрели уже некоторые ее стороны без выгоды для теории прогресса. Можно обратиться и к другим. Мой тезис — расцвет одной стороны культуры сопровождается упадком других. Возьмем пример: — Вы не станете заподозривать меня в склонности к религии. Но, как к религии ни относиться, она — факт культуры. И Вы не станете отрицать, что именно теперь развитие техники и так называемых точных наук параллельно упадку религиозного мышления и религии вообще.

Интеллигент. А разве религиозное мышление не возмещено сначала философским, потом научным?

Скептик. Это называется “назад к Конту!“

Философ. Несмотря на приверженность свою к философии, я не решусь признать прогрессом замену религии философией.

Интеллигент. Но само-то появление философии все-таки было прогрессом. А у первобытных людей философии, наверное, не было.

Философ. В первобытную эпоху, поскольку мы можем себе ее воображать — знать ее мы не знаем правда, совсем не было философии и философствования, как обособленной деятельности духа. В исторической Греции или Индии она уже была. Является ли момент выделения философствования прогрессивным или регрессивным? И да и нет. Несомненен и должен быть положительно оценивпем факт дифференциации духовной деятельности вообще. Этим достигается большая определенность познаваемого и знаемого. Но всякая определенность является вместе с тем и отграничением и ограничением определяемого, разрывом целостного мировоззрения, в котором религиозная мысль еще не отделена от философской, а мысль вообще — от деятельности и жизни. Приобретается определенное знание — утрачивается связь определенного с остальным. Это тот же процесс специализации, гибельные результаты которой мы видим на каждом шагу и Вы, в Вашей области, видите, может быть, с особенной ясностью. Если оценить то целостное, что должно быть во всякой первобытной культуре — а ее не следует себе представлять по свидетельствам путешественников о современных дикарях — если оценить единство этой культуры и сопоставить его с современным разрозненным знанием, навряд ли можно будет говорить о прогрессе.

Интеллигент. И Вы готовы защищать свое убеждение, даже пред лицом современной гносеологии?

Философ. А разве здесь не повторяется та же самая история замены целостного знания фрагментарным? Гносеологически современный философ выше древнего, но гносеология оторвалась от других философских дисциплин, в частности, от онтологии. В гносеологизме современности есть нечто абсолютно ценное, но за это ценное она заплатила утратою абсолютных ценностей древней мысли.

Интеллигент. Отчего же нельзя себе представить современного метафизика, который сочетает гносеологизм современности с онтологизмом древности?

Философ. Оттого что существо мысли древних, самая последняя глубина ее потомкам недоступны. А без полноты восприятия не может быть и полноты синтеза. Синтез — душа философии, а он может быть и, скажу, должен быть только синтезом данного момента, преломлением в

данном моменте всей философской мысли, неповторимым и лишь по-своему повторяющим все другие аспекты всеединства. И философская мысль всегда чувствует эту свою ограниченность настоящим. Оттого-то периодически и раздаются призывы: "назад к Канту!", "назад к Платону!" Что-то, значит, в прошлом было глубже и лучше, в чем-то современная мысль ниже и хуже.

И н т е л л и г е н т. Но Вы же сами утверждаете, что существо мысли древних нам недоступно. Кант какого-нибудь Когена или Платон Наторпа весьма отличны от действительных Платона и Канта.

Ф и л о с о ф. Тем хуже для Когена и Наторпа.

С к е п т и к. Мне кажется, в этой склонности современных философов выдавать свои мысли за мысли Платона, Канта и других гениев есть что-то родственное со стремлением оккультистов ссылаться на "предание" и на Гермеса, Парацельса и прочих реальных и воображаемых лиц, о которых никто ничего не знает. Что поделаете? — черта эпохи.

Ф и л о с о ф. А еще более недоверие к собственной своей мысли.

И н т е л л и г е н т. Я готов Вам уступить философию. Но ведь и сами Вы иначе оцениваете развитие точных наук и на них смотрите иначе.

Ф и л о с о ф. Почему же смотреть на них иначе? И к ним вполне применим упрек в разъединенности, в отъединенности от философии и, следовательно, в необоснованности основных их понятий и предпосылок. Не вижу даже преимуществ естествознания перед такой наукой, как история. Она, если и не осмыслила понятия развития, то все же пользуется им, тогда как естествознание само развитие старается свести на производную от него категорию причинности. С другой стороны, подумайте о "цинизме" современных математических теорий, предполагающих, что основа математического построения дается произволом самого математика, или впадающих в элементарный и наивный эмпиризм. Сопоставьте это с пифагорейским и Платоновским отношением к числу. Правда, мы уже встречаемся и в математике со своеобразным возрождением пифагореизма, но это такое же возрождение, как и возврат к Платону или Канту. Я напомню Вам остроумные и глубокие мысли

Шпенглера о принципиальном различии между древней и новой математиками. Теперь все увлечены и "снобируют" принципом относительности. — Философски ценное в нем лучше высказано в XV в. Николаем Кузанским. Или сопоставьте химию и алхимию. Первая уже возвратилась к идее второй — к идее единого вещества. А у алхимии есть и другие важные преимущества, которыми я не хочу Вас смущать.

Интеллигент. И не надо. Все равно с попытками защищать астрологию, алхимию, колдовство спорить я не стану. Вам обоим, по-видимому, нравится говорить парадоксы. Но посмотрите на современную технику. Была ли такая когда-нибудь или нет? Если же не была, то как вы решитесь отрицать технический прогресс?

Философ. ...к которому так равнодушно относятся какие-нибудь буддисты Средней Азии, вовсе не уступающие нам, а во многом даже и превосходящие нас своим духовным развитием.

Интеллигент. Ну это, простите меня, из области той же самой алхимии. Мне бы хотелось услышать более убедительные аргументы.

Скептик. Технику нельзя отрывать от других сторон жизни.

Интеллигент. Это я уже знаю. А Вы все-таки попытайтесь. Возьмите и сопоставьте почтовую карету XVIII в. с современным американским паровозом.

Скептик. Извольте. Что такое техника? — Господство человека над природою, над косною материей. Несомненно, паровоз ходит скорее, чем почтовая карета. Он лучше преодолевает пространство, делает путешествие более безопасным, сокращает время дельцам, политикам, ученым. Но в замену этого он отнимает все свободное время у десятков тысяч людей, занятых его производством, ставит их в невозможные, вредные и прямо-таки опасные для жизни условия работы, превращает их — Вы сами знаете — в отупелых животных. Растет власть человека над материей-природой, но одновременно растет и власть материи-машины над человеком. Я думаю, что эти аргументы обладают достаточной силой. И нет нужды вдаваться в детальные сопоставления, указывать на преимущества культуры земли в Египте или древней Месо-

потамии, на добротность старинных тканей или построек и т.д. и т.д.

Интеллигент. Нет, все это становится невозможным! Вы оба запутываете меня какой-то сетью софизмов. Но убедить меня все же вы не в состоянии. И я уверен, что во всех ваших рассуждениях скрыта какая-то основная ошибка. Где она — я не знаю. Но она должна быть непременно. Мне кажется, отвергая прогресс, вы пользуетесь тем же понятием прогресса. Вы только разлагаете всякий прогрессирующий ряд на элементы и стараетесь показать, что рост одних сопровождается упадком других. Но нельзя же разлагать до бесконечности. В конце концов, должны же мы придти к неразложимому далее элементу, к элементарному движению вперед или назад. Пускай это не прогресс. — Это все-таки какое-то основание, благодаря которому можно говорить о прогрессе и неизбежно о нем говорить и думать. Говорите и думаете о нем и вы. И если разобраться в этом темном для меня основании, может быть, найдется и выход из лабиринта ваших софизмов. Нельзя отвергать, что везде перед нами какое-то нарастание. Устанавливается ли оно с достоверностью как постоянное? Но раз оно есть, возможно гипотетически установление этого, возможна, если хотите, — вера в прогресс, нечто вроде постулата практического разума. А как Вы станете отвергать нарастание? Его мы наблюдаем и во вне и в себе самих, наблюдаем в собственном своем индивидуальном развитии.

Скептик. Нарастание не есть еще прогресс. И мне нет необходимости его отрицать; тем более, что Вы сами решаетесь строить на нем лишь веру в прогресс. Что же касается индивидуального развития, к нему не трудно подойти так же, как к развитию человечества. В каждом из моментов моей жизни есть своя неповторимая ценность и всякий момент односторонен. Не думайте, будто "выработав" себе ваше теперешнее мировоззрение (с помощью известных "бесед о выработке миросозерцания" или без их помощи — все равно), Вы превзошли себя прежнего. — Вы раскрыли в себе нечто новое и сейчас для вас ценное, но Вы забыли и разучились ценить свое прошлое, которое для Вас и объективно было не менее ценным.

Философ. Наконец, мы подошли к самому существу проблемы прогресса: мы уже касались его, когда кто-то из

вас упомянул о правомерности рассматривать всякий прогресс в "разных отношениях"... Да и еще несколько раз мы были очень близки к этому существу. Теперь же особенно удобно рассмотреть его в связи с вопросом о нарастании и примером индивидуального развития.

С к е п т и к. Боже мой, как Вы методично приступаете к делу! Сейчас видно человека, читавшего на своем веку много лекций.

Ф и л о с о ф. В индивидуальном развитии, поскольку мы его осознаем, факт "нарастания" представляется несомненным. А обладая сейчас такими-то знаниями и взглядами, представляя собою такую-то нравственную личность, я усматриваю в своем прошлом те же взгляды, те же знания и черты в состоянии меньшего раскрытия, часто — лишь в зачаточном состоянии. Усматриваю я в своем прошлом и нечто п о-в и д и м о м у совершенно сейчас мне чуждое — то, что было для меня ценным и было в неповторимом своеобразии своем ценным абсолютно, но что теперь по тем или иным причинам о ш и б о ч н о кажется мне ценность свою утратившим. Собственно говоря, принципиальной разницы между обеими категориями усматриваемого нет, как, я надеюсь, сейчас станет ясно. Для правильного понимания душевной жизни и душевного развития необходимо постоянно иметь в виду два момента: непрерывность изменения, не позволяющую иначе как условно разлагать ее на элементы, и возвышенность душевной жизни над вещностью и пространственной внеположностью. Второй момент обычно толкуется как отрицание в душевности всего материально пространственного, как ее чистая "духовность". Подобное толкование, на мой взгляд, ошибочно: надо говорить о всепространственности душевной жизни, о "возвышенности" ее над пространством и материальностью, которые она в себе содержит и объемлет. В данной связи мне важно, что к душевности вообще и душевному развитию в частности не применима категория пространственно-материальной количественности. Конечно, количественность в более широком смысле, интенсивность — неоспоримое свойство душевности, но это совсем особая количественность, которую Бергсон мог даже спутать с качественностью и которая, не допуская материалистических, т.е. пространственно или вещно-количественных истолкований,

нуждается в объяснении совершенно иного рода. Основной категорией душевности является качественность: каждый "момент", у с л о в н о выделяемый из единства ее момента, ее развития к а ч е с т в е н н о отличен от всех прочих и само душевное развитие есть развитие к а ч е с т в е н н о е. Различием по интенсивности пока я считаю возможным пренебречь. Обратите теперь внимание на то, что именно происходит во всех тех случаях, когда мы наблюдаем в нашей душевной жизни "нарастание". — Мы живем в качественности момента настоящего и все, что мы воспринимаем из прошлого, все что мы вспоминаем, пропитано этою качественностью настоящего. В настоящем прошлое-воспоминаемое отлично от собственно настоящего не исконной своей качественностью, а своею качественностью, п р е о б р а з о в а н н о ю настоящим, своеобразным обертоном качественности настоящего, который далеко не всегда уловим, чем и объясняется иллюзия — смешение прошлого с настоящим. Забывая о специфичности душевной жизни, о ее качественности, а мы всегда об этом забываем, всецело погруженные в пространственно-количественный мир, в ограниченные заботы века сего, — мы разбираемся в душевности нашей между настоящим и прошлым по совершенно неуместному здесь принципу пространственно-количественного различия. Отсюда вырастает образ или схема чисто механического нарастания вроде увеличения кучи песку, а душа невольно уподобляется пустому мешку или ящику. Но совершенно очевидно, что это и есть источник материализма как метафизической доктрины, и что такое понимание душевного развития и перенесение его, столь же незакономерное, на развитие общества неизбежно приводит не только к позитивно-материалистической теории прогресса, но и к превращению ее в идеал материалистического социализма.

И н т е л л и г е н т. Таким образом, Вы хотите истолковать самое идею прогресса как иллюзию?

Ф и л о с о ф. Не только; я нахожу и некоторые основания, которые...

И н т е л л и г е н т. С этим я не могу примириться, не мог бы примириться даже в том случае, если бы ваши отвлеченно-философские рассуждения вполне меня убеждали.

Ф и л о с о ф. Но позвольте...

Интеллигент. Нет, поймите, что полный отказ от идеала прогресса неприемлем для меня нравственно.

Философ. Но я же и хочу Вам показать, что нравственно приемлема...

Скептик. Не понимаю, почему для Вас нравственно необходим столь безнравственный идеал.

Интеллигент. Как безнравственный?

Скептик. Очень просто. Вы миритесь с компромиссной формулой Вашего идеала. Вы согласны, что прогресс наибольшее счастье наибольшего количества людей. Скажите: почему же не всецелое счастье всех? Я бы на Вашем месте обратился тогда к нелепым фантазиям Федорова и начал изыскивать средства к магическому воскрешению умерших. Вы этого не делаете и не станете делать. А я, хотя бы я один, не хочу для себя полноты благ и блаженства, если знаю, что другие страдают и страдали, чего уже не поправишь. И не хочу я, с другой стороны, лишать себя доступных мне наслаждений ради неизвестных и чужих мне людей будущего.

Интеллигент. Не верю, чтобы Вы оставались совершенно равнодушным и к судьбе Ваших отдаленных потомков.

Скептик. Они сумеют устроиться и сами. Зачем предполагать в них каких-то беспомощных калек? А может быть, они будут такими "хватами", что и думать-то о них не стоит.

Интеллигент. Нет, я уверен — им нужна и наша помощь, нужна хотя бы для того, чтобы они не стали, как Вы выражаетесь, "хватами". Для меня величайшее утешение — мысль, что настанет когда-то для земли блаженное время, пускай даже недолгое, пускай даже для немногих. Не знаю — я не могу жить без этой надежды. Она сильнее, чем все остальное. Ради счастья неизвестных и далеких мне людей, ради "дальних" готов отдать свою жизнь. Мне горько, что их немного — хотя, кто знает? Но я мирюсь с этим и лучше отдам свою жизнь за немногих, чем сохраню ее только для себя.

Скептик. Со своей жизнью Вы вправе делать, что угодно. Но зачем Вы требуете чужих жизней и хотите заставить страдать других? Мы уже говорили об этом.

Интеллигент. И Вы уже согласились, что таков

удел всякой человеческой политики и деятельности. Предложенный Вами выход — "carpe diem" прост, но нравственно, по крайней мере для меня, неприемлем. Я хочу жить и действовать.

С к е п т и к. Помимо того, что едва ли Вы захотите действовать, если узнаете о гибели земли не позже, чем завтра, помимо всего уж сказанного нами, сам идеал прогресса обрекает на полную бездеятельность.

И н т е л л и г е н т. Каким таким образом?

С к е п т и к. Возьмите хотя бы область познания — сейчас мы в ней. Раз Вы верите в прогресс, Вы совершенно напрасно сейчас спорите и волнуетесь. Ни Вы, ни я Истины-то во всяком случае не познаем. В течение бесконечного развития и методы мышления, и теории, и "истины" видоизменятся до неузнаваемости. От наших взглядов не останется ничего.

И н т е л л и г е н т. Да, но только благодаря нашим спорам и нашему умственному труду познают истину грядущие поколения.

С к е п т и к. Познают ли? Ведь прогресс бесконечен, "дурная бесконечность", как говорит наш друг. И скажите откровенно: станете ли Вы продолжать наш спор, если отчетливо сознаете, что наши теперешние слова и взгляды не обладают никакой абсолютной ценностью? И станете ли Вы действовать, если убедитесь в ложности и ненужности всех Ваших поступков, если то, что Вы считаете полезным, окажется вредным и наоборот?

И н т е л л и г е н т. Крупицы истины и полезности в моих мыслях и действиях есть.

С к е п т и к. Кто Вам это сказал? Да даже если и так, каким образом сумеете Вы в Ваших мнениях и действиях выделить эти крупицы? Может, именно данные мысли и ложны, именно данные поступки и вредны. Вы не верите в Бога, а другие за веру в Него жертвовали и жертвуют жизнью. Что если и Вы ошибаетесь так же, как и они? А Вы еще и чужими жизнями жертвуете! Проповедники христианства гибли за Христово учение. А какова полезность их гибели, если Христово учение — ложь? Вы очень высокомерно — с точки зрения прогресса это лишь последовательно — и пренебрежительно относитесь к старым ученым; и не только Вы — все ваши современники. И правда, зачем

изучать Платона? — не лучше ли почитать Наторпа? Зачем кричать: "назад к Канту"? Лучше заняться самоновейшими системами. Мне кажется странною непоследовательностью, что занимаются историей науки, историей вообще, толкуют о каких-то "классиках философии". Стоит ли изучать прошлое, тратить силы на знакомство с заблуждениями человеческого ума? По существу все вы, идеологи прогресса, прошлое презираете. Но поверьте мне, ваши потомки будут смеяться над вами не меньше, чем вы смеетесь над вашими предками. Низкая оценка прошлого с необходимостью приводит к низкой оценке настоящего. Идеал прогресса обесценивает жизнь и деятельность. Искренний и последовательный его приверженец не действовать должен и не думать, а лежать на боку и ждать смерти.

Интеллигент. А вот Вы — у Вас нет и того, что у меня: веры в прогресс — Вы-то живете и мыслите.

Скептик. Я живу, потому что живется; думаю, потому что думается.

Философ. До чего доводит пренебрежение философией! А все потому, что Вы меня перебили и целых пять минут не давали возможности вставить хоть одно слово.

Скептик. Вас и нельзя было не перебить. Вы слишком для нас обоих обстоятельны, величавы и глубокомысленны. К тому же, насколько я понимаю, Вы еще не отчаялись сделать нас своими слушателями.

Философ. Да, я надеюсь на несколько минут Вашего внимания. И по правде сказать, перерывом и высказанными Вами мыслями даже доволен. Сказанное Вами и особенно заключительные слова прекрасно подготовляют почву для развития моих взглядов. Меня перебили в тот самый момент, когда я собирался указать на истинное и вечное основание, искажаемое идеалом прогресса.

Интеллигент. Кажется, я найду в Вас не только врага, но и союзника.

Скептик. Не торопитесь. Мне сдается, что Вы немногим поживитесь от метафизики. Для себя самого я ничего хорошего не жду.

Философ. Идеал прогресса появляется в результате материалистического истолкования...

Скептик. Начинается!

Философ. ...душевной жизни и душевного развития.

Он своего рода иллюзия. Вы помните, я различал две категории вспоминаемого, отмечая, что между ними принципиальной разницы нет. Указывал я и на непрерывность душевной жизни и развития. Эта непрерывность такова, что всякое разъединение душевности оказывается условным, хотя душевность вовсе не безразличное единство, а в известном смысле не только можно, но и должно говорить о ее "моментах" или, лучше, индивидуализациях. Если Вы осмыслите и прочувствуете надлежащим образом непрерывность душевного развития, Вам не будет слишком затруднителен переход ко всевременности его, тем более, что дело идет не о чем-то новом и чуждом для нашего сознания, а о простом расширении сознания данной минуты. Ведь оно, как реально принимающее временное течение, сразу содержит в себе прошлое, настоящее и будущее. Я не могу сейчас вдаваться в детальное обоснование высказываемого мною, но и анализ познания и анализ душевного бытия с неумолимой необходимостью приводят к тому, что наша душа есть всевременное единство или, вернее, многоединство. Мы осознаем ее как всеединую далеко не вполне; эмпирически мы лишь приближаемся к постижению всеединства ее развития; но всеединство это несомненно. Оно ограничено сочетанием непосредственного переживания со смутной антиципацией будущего и воспоминанием прошлого. Однако и антиципация и воспоминание не что иное как убледнение актуальности всеединства. Поэтому-то материализм прежде и яснее всего сказывается на теориях памяти, искаженных отображениях всеединства. Если душа и развитие ее всевременны и, следовательно, выше времени, — ничто для совершенного бытия души не пропадает, все всегда сохраняется в своей качественности и в своем значении. Душа сразу во всевременности своей объемлет и содержит все свое временное развитие, а это развитие можно уподобить (но только уподобить) последовательному становлению души всеми своими индивидуализациями или моментами. Всякий момент в истинном или совершенном бытии души есть все прочие моменты в его качественности. Ни один не повторяет другого; каждый равно необходим для того, чтобы душа вполне актуализировалась. Но абсолютная ценность каждого ясна только в нем, в его качественности. Теперь, я думаю, Вам понятно, что различение двух выше-

упомянутых категорий воспринимаемого только плод эмпирического нашего бессилия; конечно, понятно и то, как в применении к индивидуальному развитию снимаются противоречия идеи прогресса и сохраняется истинное ее основание.

С к е п т и к. Мы бы Вам были очень обязаны, если бы Вы сделали это еще понятнее.

Ф и л о с о ф. Идеал прогресса, пока я говорю о нем только в применении к развитию индивидуума — не что иное, как получающееся в результате материалистического истолкования умаление идеи всеединства. Всеединство душевного бытия и развития нашего в известном смысле, и в большем, чем наше эмпирическое существование, есть наш идеал, наша цель, наше должное и наше истинное бытие. Степень устремления к нему и есть степень интенсивности нашей душевной жизни. В каждый момент развития мы стремимся стать всеединством, т.е. стремимся актуализировать еще не актуализированное в этом самом моменте, как особой индивидуализации всеединства. Эмпирически мы стремимся пережить еще не пережитое, познать еще не познанное, стремимся к новому и будущему. Однако не только к будущему, ибо и настоящее и прошлое — ряд таких же моментов, как и моменты будущего, обладают неповторимой самоценностью и нужны во всеединстве. И пренебрежение настоящим столь же недолжно, как и пренебрежение будущим, являясь грехом и выдвигая новые метафизические проблемы, о которых сейчас я говорить не буду. Нельзя греховно пренебрегать настоящим, равняя его с "неудавшимся" прошлым, о котором мы вспоминаем с мукою и угрызениями совести. Напротив, само будущее осуществляется через настоящее. — Тем, что мы актуализируем и интенсифицируем, напрягаем настоящее, мы подымаемся во всевременность; тем, что мы интенсифицируем его недостаточно, подымаемся во всевременность неполно и несовершенно, т.е. расширяем сознание на прошлое, только как на воспоминаемое, актуально его не переживая, не сливаясь с собою-прошлым в единстве, и расширяем его на будущее только в более или менее смутном предчувствии. Мы должны в деятельности своей прежде всего актуализировать момент настоящего, будущее же только в настоящем и чрез настоящее: поскольку оно уже находится в настоящем и из

него вырастает. Так сами собой рассеиваются все те трудности и проблемы практической деятельности и морали, о которых мы так долго сегодня говорили. Нет места ни скепсису, ни немотивированному стремлению в будущее ко все новому. “Довлеет дневи злоба его“ или, как та же мысль выражается более вульгарно, “carpe diem“.

И н т е л л и г е н т. “Мгновение, прекрасно ты! Остановись!“

Ф и л о с о ф. Отнюдь нет. Если мы сосредоточимся на мгновении с полной напряженностью нашего существа, оно станет всевременным, отразит в себе все прошлое и все настоящее, поднимется над различием покоя и движения.

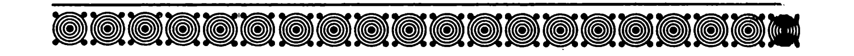
И н т е л л и г е н т. Но Вы говорите только об индивидуальном существовании.

Ф и л о с о ф. А разве неясно, что поняв таким же образом развитие человечества, мы легко преодолеем противоречия, всплывающие при всякой попытке осмыслить идеал прогресса, который тем не менее в основном мотиве своем, т.е. как идеал всеединства, неустраним и необходим? Надо только расстаться с механическим истолкованием общества и его развития, надо понять человечество как всеединое, всепространственное и всевременное существо. И тогда мы поймем то, что кажется нам нарастанием, “памятью“ человечества, переживанием прошлого в настоящем, как подъем, хотя и недостаточный подъем, человечества во всевременное, истинное его бытие. Да, необходимо — смутное чувство нас не обманывает — стремиться к всецелому благу и счастью всех людей. В этом устремлении идеологи прогресса правы. Но благо и счастье всех не где-то в одном из моментов времени, а во всех моментах и в каждом; и достижимо оно не чрез движение в дурную бесконечность, не чрез пренебрежение настоящим и прошлым, а чрез созидание самого настоящего и в нем будущего, чрез восхождение во всеединство, преодолевающее томительную скуку времени. Да, везде и во всем живет одна всеединая Истина, она же и всеединая Правда. Все обладает всеединою ценностью, но не потому, что много истин и правд или (что то же самое) нет ни одной, а потому, что Истина и Правда — конкретное всеединство. Но все абсолютно ценно не в ограниченности своей, а в отражении в себе всего и в отражении себя во всем, во всеединстве, в истинном бытии мира.

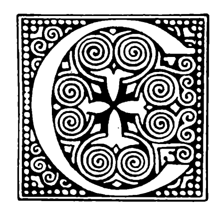
И нет и не может быть противоречия между целью и средствами. — Если помнить, что заповедь "Довлеет дневи злоба его" относится ко всякой деятельности и что будущее созидается в настоящем и чрез настоящее, как в будущем и чрез него созидается оно само, такого противоречия быть не может. Мыслима и д о л ж н а осуществляться нравственная политика. Это будет политика, если угодно, консервативная, политика сегодняшнего дня, бережливо хранящая прошлое и в остатках его — безмолвные заветы предков, творящая будущее, поскольку это будущее нравственно возможно в настоящем и для настоящего нужно. Мечтайте о будущем благе человечества, зовите содействовать этому благу. Может быть, Вы или кто-нибудь другой напишет хороший утопический роман, а роман будет возбуждать любовь к ближним и дальним. Но если Ваши мечты и проповеди рождают ненависть, ведут к борьбе классов, революции и насилиям, если они приносят "дурные плоды", знайте — Ваш идеал ложен и неосуществим, Вы мешаете жизни, а не строите ее, Вы замедляете, а не приближаете осуществление всеединства. Бросьте гибнущие в самопротиворечиях материалистические и социалистические шаблоны. Ищите оправдания Вашим истинным стремлениям, которого в них Вы не нашли и не найдете. Осмыслите Ваш идеал, как философию всеединства, и не забывайте вдохновенных слов ее поэта и мученика: "Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisce e mi si magnifica l'inteletto".

С к е п т и к. Вот мы и выслушали проповедь. Ее стилю, на мой взгляд, мешает только упоминание о социализме. Меня она не обратила. — Правда, не ко мне она была и обращена. Вы же, товарищ по несчастью, как я и предсказывал, извлечете из нее для себя не так уж много аргументов. Впрочем, по-моему, Вам, как новому Гераклу на распутьи, необходимо сойти с насиженного русской интеллигенцией местечка и пойти или со мной или с... философом.

1922. XII. 12.



О СОМНЕНИИ, НАУКЕ И ВЕРЕ



лучайно мне пришлось быть слушателем трех разговоров, содержание которых мне представляется более чем современным и, смею думать, не бесполезным. Место их, как то ни странно (впрочем, много странного в современной России), — общая камера одной из большевицких тюрем. Как сейчас, мне вспоминается выведенная большими буквами на стене надпись: "Мы не мстим, а исправляем", смысл которой неожиданно оправдался в последнем из слышанных мною разговоров. Нас сидело в камере человек семьдесят, хотя рассчитана она была не более, чем на тридцать. И мы, люди самого разнообразного социального положения и образования, самых разных возрастов (от 11 до 65 лет), проводили дни не в совершенном голодании — "передачи" помогали, — но в совершенном безделье. Вставали рано — как только приносили кипяток для "чая" — и еще ранее — с наступлением сумерек — заваливались спать: кто на нары (обычно по двое, а то и по трое), кто на столы, кто — за недостатком места — и просто на пол. По выслуге недель тюремного заключения — все мы считались под следствием, но "следователи", кажется, о нас забыли — мне досталась половина нары у стенки с помянутою уже надписью. Передо мной, на той же наре лежал (по большей части и днем), застилая меня, один из собеседников, человек лет пятидесяти, как будто из тех, которые любили себя называть "эволюционными социалистами", а может быть, — и социалист-революционер: мы этим не интересовались. Как обнаружилось потом, он был далеко не тверд в социалистических своих убеждениях, вопреки им много думал и читал, знаком был и с философией, раньше преподавал где-

то литературу — его называли "учителем", в тюрьму же попал — как "фальшивомонетчик". — В целях раскрытия денежной контрреволюции ГПУ без разбора сажало в тюрьму всех, кто хотя бы и не по своей вине, а по неведению попадался в размене фальшивого кредитного билета, и после первого допроса на неопределенно долгое время о них забывало. Против нас, т.е. собственно против него, помещался на другой наре один помещик из средней России, посаженный уже давно и, за что, неизвестно. Это был очень живой и деятельный, судя по его рассказам — даже практический человек. В свое время — ему было уже за 60 — он усердно, с увлечением и, можно сказать, убежденно занимался своим хозяйством, вводил какие-то усовершенствования, но вместе с тем был человеком с очень большим и разносторонним образованием, с любовью пофилософствовать и поспорить. Почти весь день он разгуливал по камере, прислушиваясь к тому, что говорилось, подсаживаясь к другим и ввязываясь в разговоры, в которых его никогда не покидали добродушие, некоторая насмешливость и сочетающаяся с нею искренняя простота. Он был естественным центром духовной нашей жизни; и камера полушутливо, полууважительно называла его "отцом", кажется, потому что так случайно, хотя и по распространенному в народе обычаю обратился к нему кто-то из заключенных при первом появлении его в камере. Это наименование удержалось и своеобразно осмыслилось. Не желая называть собеседников по именам, удерживаю его (как и прозвище моего соседа по наре — "учитель") и я.

Из всех бесед, центром своим имевших "отца", наибольшее впечатление произвели на меня три, которые я далее воспроизвожу и которые до сих пор памятны мне до мелочей. Поводом к первой из них, собравшей в нашем углу целую аудиторию, живо отзывавшуюся на нее своими возгласами, послужил сидевший вместе с нами, впрочем недолго, комсомолец Вознесенский. Сидел он по причине, которую изложил — и, видимо, с намерением — совершенно невразумительно, держал же себя очень шумно и как-то безобидно-вызывающе. Всегда он чем-то возмущался или — к большому неудовольствию всех — рецитировал свои комсомольские стишки, время от времени "задирая" "отца", казавшегося ему оплотом "международной буржуазии". Од-

10-913

нако связываться с ним, по-видимому, боялись. Громко и явно никто его не осуждал, разве — с наступлением сумерек.

Беседы, как я уже сказал, удержались в моей памяти очень ярко и точно. К сожалению, не обладая литературным талантом, я не в силах передать их стиль и должным образом охарактеризовать участников. Несколько раз я пытался изложить их содержание в форме связного рассуждения. Но эти попытки скоро меня убедили в том, что плохая передача диалога лучше, чем его переделка в трактат. Есть особое, "диалектическое" течение мыслей, которое может выразиться только в разговоре и никак иначе. По отношению к нему, характеристика действующих лиц и подделка под их стиль, кстати — всегда заметная, являются чем-то внешним, часто — нарушением какой-то существенной формы диалога и, следовательно, самой мысли. И я не умею себе иным образом объяснить склонность к диалогической форме у многих философов, совершенно лишенных дара так называемого "художественного" диалога.

I

Однажды вечером, когда все уже ложились, кое-где негромко разговаривали и время от времени слышались отдельные шутки и смех, комсомолец присел на нашу нару, в ноги к "учителю" и, покуривая папироску, обратился к "отцу".

К о м с о м о л е ц. Хорошо, что идолов-то у вас отобрали. Образованные люди, а идолам молятся!

*Иконы, как только изображения Бога и представления о Нем, Ему не соответствуют.**

---

*Курсивом выделяются авторские выноски на полях, относящиеся к тексту, идущему ниже (прим. ред.).

О т е ц. Почему же вы считаете иконы идолами? — Самый необразованный человек не иконе молится, а тому, что на ней изображено. Богом иконы никто не считает; даже дикарь не считает идола Богом. Таких людей, которые бы считали, что икона — Бог, а не изображение Бога, я что-то не видывал. Вы — первый.

К о м с о м о л е ц. Это, знаете, все одно!.. Изображение!.. Боженька-то ваш тоже хорош! — Стоит на небе трон, а на нем старичок вроде царя сидит, а вокруг его голубь летает. Ну и Боженька? А как на небе-то трон стоять может, да не провалиться... Вот что скажите!.. Суеверие!

О т е ц. В такого Бога никто и не верит. Опять-таки самый необразованный человек представляет себе Бога иначе. Что же вы думаете, что ваш Маркс похож был на его портреты и статуи, которые везде повыставлены? У некоторых из них от дождей нос провалился или затылок отлетел. А думаете ли вы, что Маркс был без носа и без затылка? Скажите, ясно вы себе представляете коммунистическое общество?

К о м с о м о л е ц. Совершенно ясно, товарищ.

О т е ц. А знаете вы, какие в этом обществе будут машины, одежды, люди? Конечно, если само оно будет. Ведь не знаете. Многие пробовали себе его представить, романы даже писали о том, какие, например, в будущем обществе будут вместо зонтиков навесы над улицами, какие в нем будут талоны вместо денег. Будет ли все это, даже если будет социалистическое общество? — Сомневаюсь. Когда мы представляем себе неизвестное или плохо известное, мы всегда представляем себе его неточно. И все-таки в этих "общественных зонтиках" может заключаться и правда: если, например, в будущем обществе станут заботиться не об отдельных людях, а о всех, и все люди одинаково будут бояться дождя. Как-то нам нужно думать о будущем; и мы думаем о нем приблизительно, с помощью

воображения. Воображаемое нами заведомо не верно, но в нем есть и нечто верное, о чем иначе как приблизительно, нам не помыслить, а помыслить мы хотим. Точно так же мы думаем и о Боге. Каков Он на самом деле, никто не знает, но всякий представляет Его себе по-своему, чтобы как-нибудь о нем мыслить, и прекрасно сознает, что его представление приблизительно. Станете ли вы отрицать социализм потому, что простой рабочий представляет его себе очень плохо и неверно? — Не станете. Отчего же вы отвергаете Бога потому, что многие неверно себе Его представляют? И даже подумать не хотите, считают ли они свое представление о Нем правильным.

Комсомолец.
Все равно, товарищ, Бога нет.
Что мне поп и что раввин,
Храм и синагога!
В силу множества причин
Я не верю в Бога.

Отец. Не укажете ли вы мне тогда хоть несколько причин вашего неверия?

Комсомолец. Решительно не стоит, товарищ! Спорить не хочу с этим предрассудком всемирной буржуазии. Сила, знаете, солому ломит. Да! А всякий всемирный пролетарий помнит завет Ильича — ненавидеть Боженьку, как личного врага.

Ненависть к Богу свидетельствует о вере в Него и не позволяет —

Отец. Ну вот, все вы сами говорите, что Ленин ненавидел Бога как личного врага. А разве можно ненавидеть то, чего нет? Как будто выходит, что Ленин-то в Бога верил. Скажи я, что верю в змея Горыныча, — вы не станете этого змея ненавидеть, потому что

з н а е т е, что его нет. Откуда такая ненависть к Богу, если Бога не существует? Нет ли в вашей ненависти к Богу веры в Него? Думаю, что есть.

К о м с о м о л е ц. Это вы, товарищ, оставьте! Я в ваших университетах не учился и слов переворачивать не умею. Так что я говорю по пролетарскому сознанию. Ильич, знаете, сказал: "религия для народа опиум".

на веру принять отрицание религии.

О т е ц. Во-первых, это сказал не Ильич, а Маркс; Ильич же только велел написать на стене, против Иверской часовни в Москве. А во-вторых, почему же нам с вами в е р и т ь тому, что кто-то сказал? У нас своя голова на плечах. Одни говорят, что Бога нет; другие, что Он есть. Тут нам и надо разобраться.

К о м с о м о л е ц. Ну, знаете, образованные в Бога не верят. Бога выдумала буржуазная контрреволюция, чтобы лучше эксплуатировать рабоче-крестьянскую власть.

Не состоятельна и ссылка на людей образованных и науку, ибо —

О т е ц. Ошибаетесь. Я могу назвать вам много и образованных и ученых людей, которые в Бога верили и верят. Современную математику и физику создали Декарт и Ньютон. Оба в Бога верили, а Ньютон написал даже толкование на Апокалипсис. Верил в Бога Дарвин.

большинство ученых в Бога верит.

Верили основатели европейского социализма — Сен-Симон, Фурье и другие. Да и теперь

много ученых, которые в Бога верят. Таких, может быть, большинство.

Комсомолец. Напрасно, товарищ, вы зубы мне заговариваете. Наука ваша — буржуазная. А ваши ученые — прихвостни всемирного капитала.

различие же науки буржуазной и социалистической нелепо. Оно ведет

Отец. А верующие в Бога социалисты?

Комсомолец. Без сомнения, тоже прихвостни. Научный социализм доказал, что религия — опиум.

к отрицанию "научного социализма" и —

Отец. Тут я не совсем вас понимаю. — Вы говорите, что наука буржуазна. Вы отвергаете верующих социалистов за то, что они не научны. Если наука буржуазна, так научный социализм — то же самое, что буржуазный социализм. Значит, научному социализму никакой цены нет.

Комсомолец. Повторяю вам, товарищ, — Капиталистически переворачивать слова я не учился, а говорю по пролетарскому моему происхождению. Пролетарская наука есть настоящая наука, а буржуазная наука гроша ломаного не стоит.

Отец. Ну а материализм — настоящая наука?

Комсомолец. Без всякого сомнения, настоящая.

объективно-ложно. Ибо именно материализм, социализм и атеизм

по происхождению своему буржуазны,

О т е ц. Так вот первым материалистом (или почти первым) был греческий философ Эпикур. А он и его последователи — настоящие буржуи. В восемнадцатом веке во Франции, а потом вслед за французами и у нас в России проповедовали материализм люди по большинству обеспеченные, даже богатые. Выходит, что материализм (а с ним и атеизм) — барская затея, только перенятая людьми

а христианство — народно.

простыми и бедными. Напротив, первые христиане, как вы сами знаете, были рыбаками, мелкими и бедными ремесленниками, рабами, а в Бога и в Иисуса Христа верили. Если уж говорить о пролетарском происхождении, надо признать пролетарскою как раз веру в Бога, буржуазными же — материализм, атеизм и социализм. Первые социалисты вышли не из народа. Это — в Греции философ Платон, в Бога, впрочем, веривший...

Кроме того "ученые" социалисты учились

К о м с о м о л е ц. Какой же он после этого марксист?

О т е ц. Тогда Маркса еще не было, а социалистом Платон все-таки был. Дальше — в За

буржуазной науке и вышли не из народа.

падной Европе социалистами были монах Кампанелла, ученый и богатый человек, даже министр Томас Морус, аристократ Сен-Симон, свя-

щенник Мабли, действительный эксплуататор народа Бабеф. Да и Карл Маркс и Лассаль — люди ученые и не бедные, самые настоящие буржуа. Ленин из дворян, а другие ваши "вожди" сначала учились "буржуазной" науке, хотя, правда, и плохо. Разве всем верховодит "крестьянин" Калинин? — Сами знаете.

К о м с о м о л е ц. Это ничего, что Ильич был дворянином. Он зато возлюбил пролетариат.

Ссылаться в оправдание социалистических и атеистических утверждений на любовь социалистов к народу тоже нельзя,

О т е ц. Пускай даже так. Пускай и Ленин, и Луначарский, и Зиновьев очень любят народ. Не можете же вы отрицать, что и социалисты, и несоциалисты, и неверующие, и верующие, учились одной науке, которую вы называете буржуазною, что социалисты сначала были либо дворянами, либо буржуями, либо поповичами, либо чиновниками. Много ли среди них крестьян, да рабочих? — По пальцам перечесть можно. Почему же одних вы считаете правыми, а других виноватыми, одних ученых — буржуазными, а других — настоящими? Разве вы сами превзошли всю ученость?

К о м с о м о л е ц. Я скажу вам, почему, товарищ. — Потому что наши стоят за нужды пролетариата, за рабочих и крестьян и за народ.

так как по делам их этой любви не видно и мнения народа они не спрашивали,

О т е ц. Сами знаете, к а к стоят и к а

к о й рай получается. Вот и вас вместе со мною в одну тюрьму засадили, несмотря на ваше пролетарское сознание. О том, что делается, лучше и не говорить.

К о м с о м о л е ц. Делается-то делается, а кто виноват? — Акулы всемирного капитала. Кто мешает победе пролетариата? Кто отрывает рабочего от станка? — То-то. Оттого-то, знаете, и пролетарский террор. Не мешали бы нам, — давно бы рай наступил.

О т е ц. Сомневаюсь. Сами вы себе мешаете. А хочет ли ваших реформ и вашего безбожия народ, о том вы его не спрашиваете.

К о м с о м о л е ц. Потому что он несознательный.

О т е ц. Ну, а все коммунисты сознательны? Все атеисты сознательны? Сами-то вы читали серьезные книги о Боге и безверии? Ничего, кроме комсомольских листовок, не читали. И просто другим на слово поверили. А почему? — По пролетарскому сознанию? Да разве оно безгрешно и ошибаться не может? И пролетарское ли, народное ли сознание у вас? Ведь

хотя, по-видимому, верующих и не социалистов в народе больше.

вы всех не опрашивали. По глазомеру же не социалистов и верующих в народе больше.

К о м с о м о л е ц. Вы, товарищ, меня сбиваете.

О т е ц. И не думаю сбивать. Я лишь указываю вам, что вы тоже верующий, только не в Бога.

Равным образом неправильно огульное обвинение верующих и духовенства в ненависти к народу.

К о м с о м о л е ц. А вы, товарищ, несознательный. Знаем мы этих верующих! Каждый поп не о Боге, а о пузе своем думает. Небось, как прижали их хорошенько, так и завопили: “веруйте в Бога, а нам несите денежки!“ А кто при царизме угнетал народ? А что интеллигенция-то в Бога заверила, так это, знаете, немногого стоит. Притиснули, так и в церковь побежали. “Помоги, мол, нам, Боженька, снова придушить рабоче-крестьянскую власть“. Только нет! — Теперь конец вам пришел, крышка! Царству пролетариата не будет конца.

О т е ц. И тут-то вы только переиначиваете слова христианской молитвы, которые, наверно, так переиначенными прочли на Литейном.

К о м с о м о л е ц. На проспекте Володарского, товарищ. Вы, хоть и в тюрьме, а декретов рабоче-крестьянской власти не нарушайте. Написано “Володарского“, так и говори “Володарского“. И Боженьку своего с маленькой буквы пиши.

О т е ц. Чего вы взъелись-то? Сами же в тюрьме сидите.

К о м с о м о л е ц. Я, знаете, по партийному делу.

О т е ц. По партийному или не по партийному, а сидите. Не я с вами, а вы со мной разговор начали. Так уж и меня послушайте.

К о м с о м о л е ц. Спать пора, товарищ! Чего там слушать!

Факты говорят о противоположном.

О т е ц. Вот возьмите-ка мою папироску. — Вы ошибаетесь, думая, будто цари и попы о народе не думали. Наверно, думали, раз народу жилось лучше, чем сейчас. Забота измеряется делами, а не словами, да прокламациями. И не справедливо, что все попы и все верующие — враги народа. Многие верили и

верят искренно, а не по личному интересу.

К о м с о м о л е ц. Конечно, есть несознательные.

О т е ц. Опять вы за свое. Не хотите вы видеть хороших людей! Мало ли епископов, монахов, священников кровью своею заплатило за веру, а не за контрреволюцию. Ведь оттого что вы меня назовете контрреволюционером, я им еще не сделаюсь. А вы всякого готовы считать контрреволюционером. А как умирали многие священники! Иные благословляли убийц и молились за них. Один священник, уже старик, когда расстреливали через десятого, сам стал на место молодого. Какая уж тут контрреволюция! Вы этих случаев не знаете, потому что знать не хотите. Я же видел священников и в городе и в деревне, которые в 19-ом году голодали вместе со своей паствою и делились с нею последним куском, да еще находили в себе силы утешать и ободрять других. И во время революции и до революции много было среди духовенства людей хороших и даже праведных. Есть много и теперь.

К о м с о м о л е ц. Я же сказал, товарищ, что есть несознательные.

С другой стороны, нравственный уровень верующего еще ничего не дает для опровержения его веры.

О т е ц. Как у вас язык поворачивается так их называть! Но как бы вы их ни называли, вы не станете отрицать, что они не по личной выгоде, а искренно верят в Бога. Скажите. — Коммунисты хотят добра народу? — А есть ли среди них плохие люди или все они ангелы?

К о м с о м о л е ц. Везде есть шкурники.

О т е ц. Отчего же нельзя быть плохим людям

и среди верующих? А легче ли сейчас живется народу, чем до революции? Бунтов нет? Расстрелов нет?

К о м с о м о л е ц. Это временно, знаете. Борьба со всемирным капиталом.

О т е ц. С капитализмом, хотите вы сказать. Без капитала-то и коммунизм не обойдется.

К о м с о м о л е ц. Ну, нет! Без капитала мы обойдемся.

О т е ц. Попробуйте. — Временно или нет, а при коммунизме живется плохо. Худых же людей среди коммунистов немало. Может быть, конечно, что всегда худых людей будет больше, чем хороших. Может быть, всякая власть всегда будет руководствоваться интересами тех, у кого она в руках, по крайней мере — до некоторой степени. Но из того, что среди коммунистов есть "шкурники", по вашему не следует, что коммунизм — ложь. Почему же из того, что многие верующие были плохими людьми и часть духовенства чрезмерно заботилась о себе, должно следовать, что нет

А поскольку вера необходимо выражается в делах, вывод получается не в пользу коммунистической веры, но в пользу христианства.

Бога? Даже если бы все верующие (чего на самом деле нет) были людьми худыми и думали только о себе, на основании этого нельзя бы еще было сказать, что вера их ошибочна.

К о м с о м о л е ц. Какая же это вера, которую держат за пазухой!

О т е ц. Верно — плохая и слабая, мертвая, так как вера без дел мертва, о чем и в Евангелии написано. Но то же самое можно сказать и о коммунизме, да еще в большей степени. Хороших дел он еще не наделал, и сомнительно, что

наделает, все же, что сделали коммунисты, хуже, чем дела старого режима. А потом — видно — не совсем плоха православная вера, если были и есть в ней праведники и мученики. Если вы хотите опровергнуть веру в Бога тем, что она буржуазна, — вы должны отвергнуть и коммунизм, потому что он-то несомненно буржуазного происхождения. Если вы опровергаете веру в Бога тем, что верующие поступали и поступают плохо, не по-христиански, то же самое в еще большей мере должно быть применено к коммунизму. Если же вы ссылаетесь на то, что коммунизм — вера пролетарская или народная, так это неверно. На самом деле христианство появилось не в среде буржуазии. Первые христиане не были ни помещиками, ни капиталистами, а вышли из народа и жили в народе.

Комсомолец. У нас не первые.

Отец. Что же из этого следует? — Надо стать не коммунистами, а настоящими христианами; и стать по-христиански, по правде, а не с помощью насилий, убийств и революций. Попытка совсем перестать быть христианами, т.е. сделаться коммунистами, к добру не привела. Во всяком случае, из того, что мы, христиане, испортились, не следует, что нет Бога. Где же ваше "множество" причин не верить в Него? Если бы их было много, вы бы могли указать хоть одну. А то вы ссылаетесь только на вашу коммунистическую веру. Вы верите, что коммунисты правы; верите, так как никто вам этого не доказал и никого вы о доказательствах не спрашивали. Вы верите, что коммунисты хотят народного блага и осуществят свое хотение. В своей вере вы почему-то не сомневаетесь, хотя она происхождения буржуазного, но, сваливая с больной головы на здоровую, обвиняете в буржуазности — и несправедливо обвиняете — веру христианскую. Вы верите, что ваша вера — народная, хотя даже большинства пролетариата не спросили, во что он верит. Тех же, кто

не разделяет вашей веры, вы считаете “несознательными“, хотя бы они были в тысячу раз образованнее и нравственно лучше, чем все ваши коммунисты, вместе взятые. Где же доказательства вашей “сознательной“ веры?

К о м с о м о л е ц. Да, отвяжитесь, товарищ! Надоело мне с вами язык-то чесать. Вы самых простых вещей не понимаете. Нет у вас, знаете, пролетарского сознания: и за дело вас в тюрьму посадили.

О т е ц. А вас?

2

Последний вопрос “отца“ прозвучал уже “в пространство“, так как комсомолец сердито встал и удалился, что-то негромко бормоча себе под нос — может быть, он был смущен, а может быть — побаивался сгрудившихся во тьме и явно стоявших не на его стороне слушателей. Разошлась и аудитория. “Отец“ продолжал сидеть и молча курил. Но в это время к нему неожиданно обратился мой сосед по наре, “учитель“.

У ч и т е л ь. Я все время прислушивался к вашему спору; и мне все время казалось, как и продолжает казаться, что он был совершенно бесполезен. Комсомольца вы не убедили; одержать же над ним внешнюю победу и добиться сочувствия наших товарищей по несчастью было не трудно, но, пожалуй, и труда не стоило.

О т е ц. А что вы скажете, если “победа“ нужна была именно им, нашим товарищам по заключению? Сами они его опровергнуть не могут. — Они его побаиваются; у них язык и мысль связаны еще более, чем у него. А им нужно как-то увериться в своей правоте. И они ищут и ждут помощи от нас, умеющих и могущих говорить.

Мотивом и основанием неверия может быть сомнение в содержании веры,

У ч и т е л ь. Помощь ли это? — Вы одержали верх над комсомольцем, но победа ваша является лишь внешнею победою, а потому и непрочною. Разумеется, он не умен и не добросовестен. Однако в основе его воинствующего атеизма могут лежать и некоторые серьезные мотивы, которые нужно было вскрыть и, если возможно, разрушить. Я согласен, что наивными и неточными ссылками на науку атеизма не доказать, ибо немало ученых, которые в Бога верят, часто, сказал бы я, верят слишком наивно. Согласен также, что нелепо опровергать веру указанием, да еще сомнительным или неправильным, на ее происхождение и будто бы классовую природу. Однако, устранив все это, вы еще не доказали, что вера имеет основание, а не является человеческою иллюзией. Может быть, вера — субъективное свойство, которое у одного есть, а у другого отсутствует, и никто не в состоянии убедить других в законности и правильности своей веры. Само собой понятно, что вера в Бога — большое утешение, особенно при нынешних тяжелых обстоятельствах или здесь, где не "мстят, а исправляют". Но что прикажете делать, если я, например, по совести могу принять только доказанное моим разумом и, при всем желании приобрести веру, не хочу во имя чувства человеческого достоинства и своей свободы закрывать глаза. Возможно, что не-

не дающее, впрочем, права отрицать бытие Божие категорически.

что подобное, хотя и в очень примитивной форме, испытывает наш комсомолец. Я не знаю,

есть Бог или нет Бога, и не хочу обманывать себя ни в ту ни в другую сторону.

О т е ц. Вы, значит, сомневаетесь?

У ч и т е л ь. Да, сомневаюсь.

О т е ц. Если ваше сомнение не равнодушие, я вам не завидую. Вас тогда жалеть надо.

У ч и т е л ь. Может быть. Но выхода ни вы, ни кто другой мне не укажут; и всякие споры о вере бесплодны.

О т е ц. Зачем же тогда вы спорите со мною? Видно, что-то у вас болит. Видно, есть у вас какая-то, пускай, самая слабая, надежда: "а вдруг, кто-нибудь мне и докажет, что Бог существует". Думаю, вы

Необходимо поэтому рассмотреть сомнение беспристрастно, т.е. не упорствуя в нем, во что бы то ни стало, и

не совсем ошибаетесь. Надо только беспристрастно подойти к вопросу. Если вы х о т и т е сомневаться, если любите именно свое сомнение, — вы не беспристрастны. В этом случае вы уже закрыли глаза, чтобы не видеть доказательств. Но неверно, что "научно", доводами разума бытие Божие совсем недоказуемо; хотя неверно, что доводами разума или "научно" оно доказуемо вполне и до конца. В достаточной мере Бог дан не горделивому разуму, а смиренной вере. Бог уходит от человека, если человек любит только себя и с в о е сомнение, если он в сомнении своем у п о р с т в у е т. Для того, чтобы победить сомнение, необходимо не упорствовать в н е м, а верить и любить.

У ч и т е л ь. Но как же я могу верить, если мне не позволяет этого мой разум? Я не хочу отказываться от моего сомнения потому, что не хочу быть неискренним с самим собою. Вы же предлагаете мне отвергнуть мои сомнения, ибо

они для меня тяжелы, и сделаться слепым и не рассуждающим рабом того, во что верят и чем счастливы другие.

не смешивая веры с необоснованным доверием, тем более, что даже сомневающийся во что-то верит.

О т е ц. Вы смешиваете веру с необоснованным доверием. Необоснованное доверие, действительно, слепо и унижает человека, ограничивая его свободу. Вера же совсем не слепа, свободна и обоснована лучше всякой науки. И вы напрасно предполагаете, будто сейчас вы не раб многих ходячих непроверенных мнений и не раб самого вашего сомнения. Желаете — рассмотрим оба эти вопроса.

У ч и т е л ь. С большою охотою. Но раньше, вы, кажется, сказали, что можно, хотя бы и не вполне, доказать бытие Божие с помощью разума. Я бы очень не прочь обновить запас известных мне аргументов или встретиться с действительно убедительными.

Этим определяется план беседы. — Надо показать господство необоснованного доверия, раскрыть смысл веры и уяснить доводы в пользу бытия Божьего.

О т е ц. Тогда наметим такой план нашей беседы. — Сначала я постараюсь показать, что ваши убеждения, знания и даже сомнения есть вид необоснованного доверия или недостаточно осознанной веры. Затем попытаемся выяснить, что такое истинная вера. Наконец, уясним себе доводы разума в пользу бытия Божьего. Согласны?

У ч и т е л ь. Согласен и готов вас слушать.

На необоснованном доверии покоится вся наша деятельная жизнь и наше знание. —

О т е ц. Вся наша деятельность и все наше знание основаны не на том, что доказано разумом, а на доверии. Мы ездим по железным дорогам и летаем на аэропланах только в силу доверия — потому, что много раз видели их правильно действующими, и потому, что о них говорили нам другие. Но, как бы много случаев

Разумом не доказуемы ни общие суждения, ни

мы ни знали, не могут нам быть известными в с е случаи. Вполне возможно, что этот именно поезд не пойдет, а полетит по воздуху, что тот именно аэроплан провалится сквозь землю. Конечно, мое предположение и вам и мне самому кажется нелепым. Но почему же мы так уверены в его нелепости?

У ч и т е л ь. Потому что не было ни одного случая, который бы его подтверждал, но все случаи подтверждают обратное.

О т е ц. Из того, что случай летания поезда по воздуху нам не известен, еще не следует, что такой случай невозможен. Мы даже не вправе сказать, что его нигде и никогда не было. У нас нет права говорить о б о в с е х случаях, но — только об и з в е с т н ы х н а м с л у ч а я х, которых вовсе не так много. В с е х случаев мы никогда не узнаем, так как большинства их еще и не было.

законы природы.

У ч и т е л ь. Предположение ваше противоречит законам природы.

О т е ц. Может быть, законы природы таковы, что до утверждения рабоче-крестьянской власти,

до “скачка из царства необходимости в царство свободы“ поезда должны были ходить по земле, а аэропланы летать, с наступлением же этого царства все будет наоборот. До сих пор, по крайней мере, “наоборот“ являлось лозунгом советской власти. Заметьте, что на таком именно отношении к законам природы покоятся весьма распространенные оккультистские мнения. Эти мнения, можно сказать, питаются отрицанием того, что для нас с вами представляется необходимым и доказанным. Вы знакомы, конечно, с теорией относительности. Очень показательны выводы из нее, которые делаются и учеными и даже просто образованными людьми. — Со времен Коперника законом природы считалось, что земля обращается вокруг солнца. Теперь многие сторонники теории относительности возвращаются к Птоломею и говорят, что солнце ходит вокруг земли.

У ч и т е л ь. Это не вытекает из теории относительности, так как...

О т е ц. Вполне с вами согласен. Меня нисколько не занимает правильность геоцентризма. Посмотрите, с какою горячностью многие его защищают. Чего же после всего этого стоит наша уверенность в законах природы? Не на доверии ли основывается их признание?

У ч и т е л ь. Мы всегда сами можем проверить любой закон.

О т е ц. В этом я сильно сомневаюсь. Дайтека мне строгое доказательство законов Ньютона без знания высшей математики. А с высшей математикой знакомо меньшинство, тогда как в законах Ньютона уверены все образованные люди. Ссылки вроде “наука доказала“, “наукою установлено“ — ссылки невежд и соб-

“Научное“ равнозначно “сомнительному“,

ственно говоря не что иное как деликатное выра-

жение мыслей: "я в е р ю, что наука доказала", "я в е р ю, что наукою установлено". В обычном словоупотреблении "научный" значит "принимаемый на веру". Никому и в голову не придет утверждать, будто он видит солнце потому, что это "научно". Очевидность и несомненность никогда "научными" не бывают. "Научное" всегда есть "сомнительное".

У ч и т е л ь. Но в области точных наук, в математике, например, дело, может быть, обстоит и иначе?

даже для ученых.

О т е ц. Если бы даже было так, подавляющему большинству людей и самих ученых — ведь энциклопедисты в подлинном смысле слова невозможны уже давно — от этого не легче. Но и в "точных науках" картина получится та же самая. Современная физика строится на теории вероятностей, геометрию пытаются сделать отделом физики, математика бессильна доказать свои аксиомы. Я не утверждаю, что нет абсолютно достоверного знания. Я думаю, что оно есть. Но я утверждаю, что достоверность его не может быть обоснована разумом, как вы его понимаете и как обычно его понимают. Поэтому разумное обоснование самой точной науки приводит или к недоказанной гипотезе, к вероятию, или к религиозной вере.

У ч и т е л ь. Если согласиться с вами, то невозможны какая-либо деятельность и жизнь.

Тем не менее жить на основе одних вероятностей нельзя.

О т е ц. К тому я речь веду. — Раз мы живем и действуем, мы руководимся не доводами разума, т.е. в последнем счете не ими. Мы живем верою. И у так называемого неверующего нет ни

малейших оснований превзноситься перед верующим: он тоже верит, только верит в другое. Почему же ему не переменить веру?

Учитель. Согласимся с этим. Но я не вижу, зачем мне менять веру. С моею верою я живу, действую и, в общем, довольно сносно. И если нельзя с полною необходимостью доказать, что законы природы существуют, в высокой степени вероятно, что они есть, хотя бы мы их и знали лишь приблизительно. Вероятия мне достаточно.

Отец. Признаться, по такому вероятию жить бы мне не хотелось, да, думаю, и вам тоже. Но мне кажется, что здесь как раз вы неискренни с самим собою. Допуская, что существова-

хотя бы даже на первичной для всех вероятности бытия Божьего.

ние законов природы вероятно, мы допускаем, что вероятно существование чего-то незыблемого, безусловного или абсолютного. Но безусловное или абсолютное есть Бог. Значит, мы допускаем вероятность того, что существует Бог; и живем мы верою в Бога, хотя этого и не сознаем.

Учитель. Вероятность не совпадает с достоверностью.

И практически мы живем, исходя не из вероятности, а из достоверности.

Отец. Конечно. Но вдумаемся немного в это. Если есть безусловное (а вероятно, что оно есть), почему не может быть и безусловного, т.е. достоверного, знания о нем? И откуда у нас мысль о безусловном и достоверном, если его нет ни вне нас ни в нас? Из ничего, ничего не бывает. Мы убедились в том, что разумное знание —

ведь, в конце концов, можно усомниться и в самом разуме — не может быть безусловно-достоверным и несомненным: оно лишь вероятно. Но мы отнюдь еще не доказали, что вообще нет и не может быть никакой достоверности. Возможно, что она и есть. Нам ясно даже, что, если она есть, она как-то связана и с нашею деятельностью. Обратите внимание на один любопытный факт. — Мы признали в е р о я т н о с т ь того, что есть нечто безусловное. Но вероятностью ли его руководимся мы в нашей жизни? Разве на самом деле мы живем и действуем по вероятию? Разве мы не безусловно, не абсолютно уверены в с у щ е с т в о в а н и и некоторых "каких-то" законов природы? Доводами разума мы убеждаем себя, что живем и действуем по вероятию; практически же мы живем и действуем на основании абсолютной уверенности. Если ограничить себя т о л ь к о доводами разума, никогда не удастся устранить в с я к о е сомнение в существовании внешнего мира и других людей. Может быть, я только сплю; может быть, все мне только "кажется". Но кто же из нас считает существование внешнего мира и других людей только вероятным? Очевидно, есть какое-то знание, более достоверное, чем знание с помощью разума. Ведь мы уверены (а не предполагаем только), что мир существует. Мы уверены (а не считаем только вероятным), что есть истина, есть нечто безусловное.

У ч и т е л ь. Откровенно говоря, я этого не знаю, но

Сомнение в этой достоверности

сомневаюсь во всем и ни в чем не уверен. Еще в повседневной жизни я, пожалуй, замечаю в себе ту безусловную уверенность, о которой вы говорите, т.е. не сомневаюсь, например, в бытии мира. Но стоит мне об этом подумать, как сейчас

же возникает сомнение в безусловности моей уверенности.

О т е ц. А вы больше живете и действуете, чем размышляете, или наоборот?

У ч и т е л ь. Разумеется, больше живу, хотя я человек и не особенно деятельный. Но это не меняет дела.

О т е ц. Этим, все-таки, многое объясняется, как и склонностью вашей здесь, в тюрьме, по возможности реже менять свое положение: вы почти все время лежите. Вы пассивны и ленивы. Но совершенно верно — как всякий человек, вы меньше думаете и сомневаетесь, чем действуете. В деятельности вашей жизни у вас есть — вы сами это признали — и безусловная уверенность

возможно только на основе абсолютной достоверности, которая

и уверенность в чем-то безусловном. Вам кажется, что в минуты вашего сомнения вы теряете безусловность вашей истины: вы сомневаетесь в ее безусловности. Если бы вы даже были правы (и — замечу в скобках — вполне здоровы, так как считаю в а ш е сомнение болезнью), отсюда не следовало бы, что безусловной истины нет. В самом сомнении вашем вы не решитесь сказать, что ее безусловно нет, что нет безусловного. Ведь тогда бы отсутствие безусловной истины и было безусловною истиною. Тогда бы вы уже нашли безусловную истину и не сомневались. Итак, безусловная истина до вашего сомнения — когда вы жили не уединенным размышлением, а всею полнотою деятельности — для вас существовала. Когда же вы стали уединенно размышлять, она с вами рассталась. Очевидно, истина — не вы сами и не вами создана. Как бы в этом случае могли вы с нею расстаться? Как бы вы, не будучи безусловною истиною (а ведь вы и в своем существовании можете усомниться), мог-

ли ее создать? Если же истины еще и вообще нет, как могли вы ее когда-либо воспринимать и как можете о ней думать? Тогда бы не было у вас и чувства достоверности.

не может быть иллюзией.

У ч и т е л ь. Мое восприятие и это чувство могли быть психологической иллюзией.

О т е ц. Вы воспринимаете истину не как иллюзию, и вспоминаете о ней не как об иллюзии. Вы только вашим разумом п р е д п о л а г а е т е, что она м о г л а быть иллюзией. Но каким образом знаете вы об иллюзии и отличаете иллюзию от истины, раз не знаете, что такое истина? Откуда знание о безусловной истине, о чем-то достоверно существующем, если эта истина, если это достоверно существующее не существуют ни вне человека, ни в качестве человека? Поэтому, если, сомневаясь, вы уже не знаете достоверного, а знали его раньше, — достоверное раньше было с вами, а теперь вас покинуло. Но точно ли оно вас покинуло! Действительно ли вы с ним расстались? Не живет ли оно еще с вами, хотя и какою-то бледною тенью? Как я сказал, если человек сомневается, истинно или не истинно познаваемое им, о н у ж е з н а е т, что такое истина. Сомневаться можно только на основе несомненного или из несомненного. Сомнительное есть не достоверное, не несомненное, а несомненное есть достоверное и первичное. Сомнение — недостаток достоверности, которая богаче, полнее сомнительного. В сомнительном как таковом нет несомненного, хотя сомнительное есть и таково потому, что есть несомненное. И естественно, что полнота жизни и деятельности связана с чувством достоверности, а в сомнении жизнь умирает. Сомнение и есть умирание. Предел сомнения — смерть. Таким образом, в самом сомнении достоверное, несомненное,

безусловное всецело человека не покидает. И только потому человек может сомневаться и

Таким образом, с человеком соединено нечто несомненное и безусловное,

рассуждать. И ясно: не рассуждениями, не доводами разума постигается несомненное, так как сами рассуждения, сами доводы разума возможны только потому, что оно есть. Разум словно устремлен из несомненного вовне.

Учитель. Какие же вы из этого делаете выводы?

Отец. С человеком неразрывно, хотя и не с одинаковою, а с непрерывно убывающею или возрастающею степенью полноты соединено несомненное и безусловное. Оно не может быть подвергнуто и никогда не подвергается сомнению, ибо сомнение устремляется из него, но не в него. Познается же оно не разумом,

непознаваемое разумом, но лежащее в основе разумной деятельности и жизни и постигаемое

который всегда сомнителен и сомневается, а иначе. Благодаря несомненному становятся возможными разумная деятельность и сомнение, однако отнюдь не по отношению к нему. Это же несомненное и безусловное лежит в основе всей нашей деятельности и жизни; и расширение наше в деятельную жизнь есть расширение наше в нем и с ним и непрерывное возрастание полноты его единства с нами. Безусловное не познается разумом и все-таки постигается. Оно постигается или познается верою, которую не следует смешивать с предположением или доверием, достоверности не дающим. Таким образом, первая наша задача разрешена. — Нам удалось показать,

что в основе всякого знания и даже сомнения лежит постижение несомненного или вера, которую мы низводим до степени доверия, когда верим без основания или когда не знаем, во что верим.

Учитель. Вы называете верою познание несомненного?

Отец. Такое определение может оказаться

Вера есть постижение человеком абсолютного и такое

опасным, так как само слово “знание“ двусмысленно. Оно означает и знание-веру и знание разумное. Но первое выше и глубже второго. Оно делает возможным и обосновывает второе. Поэтому лучше говорить не о знании-вере, а о постижении-вере, оставив слово “знание“ для деятельности разума.

Учитель. Мне все еще не вполне ясно отличие веры-постижения от знания разумного.

единство человека с ним, что разъединять их, как в знании, уже невозможно.

Отец. В разумном знании есть разъединение познаваемого и познающего, что особенно очевидно в познании внешнего мира. Верующий же так соединен с постигаемым им, что, хотя они и различны, они и не разъединены. Поэтому же, далее, в акте веры постижение не отделено от деятельности и жизни, а вера без дел, т.е. без деятельности, мертва. По качеству своему наиболее приближается к вере-постижению самосознание, почему оно наименее сомнительно. В моем собственном существовании сомневаться мне трудно, так как я сознаю себя существующим.

Учитель. Об этом говорил еще Декарт.

Отец. Декарта вы помните, а славянофилов,

которые писали о вере, забыли.

У ч и т е л ь. Отрицает ли вера разум?

Не отрицая разума,

О т е ц. Конечно, не отрицает. Ведь она его обосновывает. Поскольку знание разума несомненно, оно уже есть и вера.

У ч и т е л ь. Однако в обычном словоупотреблении и понимании вера есть признание истинным того, что еще не доказано разумом или что даже противоречит разуму.

вера ему не противоречит.

О т е ц. Никогда вера разуму не противоречит.

У ч и т е л ь. Как же не противоречит, если люди верили в драконов, в трех китов, на которых стоит земля?

О т е ц. Во-первых, киты и драконы противоречат известным нам законам природы, а вовсе не разуму. Во-вторых, это вовсе не та вера, о которой мы говорили. Это — необоснованное доверие, суеверие, предположение или, как говорили в древности, "мнение". Это, действительно, — признание достоверным того, что находится в пределах разумного доказательства и еще не доказано. Такой веры-доверия сколько угодно в научных теориях, где она часто (например — теория эволюции, гипотеза самозарождения) даже противоречит разуму. Но ее не следует смешивать с верой истинной, на которой покоится само знание.

Не противоречат разуму и догмы христианства

У ч и т е л ь. Но мало ли подобных же суеверий в области религии? И разве не противоречат разуму некоторые основные учения христианст-

ва, например — догматы Троицы и Боговоплощения?

О т е ц. Нимало. Они выше разума, но не противоречат ему, как все тело не противоречит руке, ноге, глазу. Можно показать, что, когда признается деятельность разума, н е о б х о д и м о признать и эти догматы. Противоречащими разуму они кажутся только для пристрастного или невнимательного человека. Так невежда признает противоречащим разуму и паровоз.

и даже наивные представления о Боге,

У ч и т е л ь. Но не превышают ли в этом случае разума и такие верования, как представление себе Бога в виде человеческого духа или даже старца, на что указывал комсомолец? А с другой стороны, можно ли противопоставлять доверие, скажем, научное доверие — вере, если вера лежит в основе самого разума?

О т е ц. Наивные представления о Боге в содержание веры не входят. Впрочем, в них всегда заключена большая или меньшая доля истины, а стало быть — и веры. Так истинно и входит в содержание веры, что Бог есть личное всеблагое существо. Но простой человек, способный мыслить лишь с помощью конкретных образов, может воспринять эту истину только как представление о личном человеческом духе или даже о старце. Подлинное содержание его веры —

как его символы и отражения.

личное всеблагое существо; осознавая содержание своей веры, он в состоянии определить его только в связи с несовершенно и приблизительно отражающим всеблагое существо конкретным образом старца. Точно так же и все

разумное знание есть символическое выражение веры.

У ч и т е л ь. Тем не менее сам символ, сам образ старца являются представлениями ложными?

О т е ц. Почему? Они именно образы, действительное отражение Божества, которое всеблаго, т.е. благо так, что есть основа, начало и существо всякого конкретного блага, в том числе — и образа ветхого денми благого старца.

У ч и т е л ь. Стараясь усвоить новое для меня понимание веры, я не могу не видеть в ней отрицания моей свободы.

Вера свободна и свободнее разума

О т е ц. Напротив, именно вера-то и свободна. Это разумное познание ставит человека в положение слепо и рабски принимающего то, что ему дано. Как вы не в силах не видеть того, на что смотрите, так же не в силах вы не подчиниться доказываемому разумом.

У ч и т е л ь. А в вере разве я могу отвергнуть постигаемое мною через нее?

О т е ц. Можете. Только это — смерть.

У ч и т е л ь. Но, если я уже верю, я тем самым подчиняюсь данному и недоказанному?

О т е ц. Предмет веры не доказывается (т.е.

в силу такого двуединства верующего с постигаемым, какого нет в разумном знании.

не доказывается разумом), потому что он выше сомнения и в сомнительных доказательствах не нуждается. Но вместе с тем он и не принуждает, не лишает верующего свободы, так как его нельзя назвать данным. Ведь постигаемое верующим так соединено с ним, что есть и сам верующий.

Поэтому можно сказать, что верующий как бы соучаствует в созидании того, во что верит.

Учитель. Вы хотите сказать, что предмет веры субъективен?

Отец. Да нет же! Почему вас так смущает единство верующего с постигаемым? Вы видите эту тусклую электрическую лампочку и не сомневаетесь, что она есть сама по себе. А разве в ее свете, во всем, что вы, как ее, воспринимаете, и что есть ваши ощущения, нет ничего вашего: деятельности ваших нервов, вашей психической деятельности? Разве вы не слиты с нею в некоторое единство? И не то же ли самое наблюдается во всяком акте знания? И не раздвоены ли вы, с другой стороны, в акте вашего самосознания, хотя вы в нем и едины? Если даже разумное знание возможно и достоверно, т.е. надежно, а не бессмысленно, только в случае двуединства познающего с познаваемым, — почему двуединство не возможно в акте веры? А оно в нем больше и полнее, чем в акте знания. В акте знания разъединенность преобладает над единством; и потому он сомнителен, и потому познаваемое в нем дано принудительно. В акте веры вся разъединенность восполнена единством; и потому в нем нельзя говорить о данности, т.е. о принудительной данности. В акте веры я свободно стремлюсь к абсолютному и настолько сливаюсь с ним, что нас уже нельзя разъединять, пока не ослабела моя вера.

Учитель. Где же все-таки тут свобода?

Отец. Свобода в том, что я стремлюсь к абсолютному. Если оно, действительно, абсолютно, — в нем все (иначе нечто иное, ограничивая его, делало бы его не абсолютным). Если в нем все, в нем и я, а вне его — я ничто, не существую. Если в нем я, в нем и мое стремление к нему. Если же так, то мое стремление к нему есть как бы и его стремление, как бы и оно само, т.е. ничем иным не ограничено, т.е. свободно. Оно создает меня и мое стремление, как

свободу. Я не оно, но, если нас следует различать, нас нельзя разъединять. Я — и одно с ним и отличен от него.

У ч и т е л ь. Как это возможно?

О т е ц. А как возможно, что вы существуете и сознаете себя существующим? Весь вы — ваше существование, и весь вы — ваше сознание этого существования, и весь вы — и существование и сознание его сразу, но ваше существование не есть ваше сознание его.

У ч и т е л ь. Следовательно, есть нечто высшее, чем я и абсолютное?

О т е ц. Это и есть само абсолютное.

У ч и т е л ь. В таком случае я — то же самое абсолютное?

О т е ц. Нет, вы — только творение его, человек.

И эта свобода веры нимало не опорочивается доверием к авторитету.

У ч и т е л ь. Над этим я должен подумать... Но разъясните мне еще одно недоумение. — Фактически вера всегда является признанием чего-то сказанного другими, и верующие люди постоянно ссылаются на слова святых, на тексты священного Писания, одним словом — на а в т о р и т е т. Авторитет же, согласитесь, не является доказательством убедительным.

О т е ц. Могу вам ответить на это. — Авторитету я д о в е р я ю, только п р е д п о л а г а я, что он говорит истину. Это не освобождает меня от д о л г а исканий и сомнений. Православная вера, в отличие от католической, не есть доверие к авторитету. В истинности того, что говорит авторитет, я еще должен "удостовериться" и удостоверяюсь непосредственно, хотя и соборно или церковно. Если, например, авторитет говорит мне, что Бог троичен в ипостасях, я, д о в е р я я авторитету, ищу, сомневаюсь и стара-

юсь постичь это, пока не удостоверюсь, т.е. пока не поверю.

Учитель. А если не удостоверитесь?

Отец. Пока не удостоверюсь, до тех пор не поверю. Но я сознаю слабость моего ума и немощь моей веры. Поэтому, из доверия к авторитету, я буду остерегаться категорически отвергать утверждаемое им. Так ведь и вы остерегаетесь решительно отвергать новую научную теорию, даже нелепую, если она высказана гениальным ученым.

Учитель. Все у вас выходит так просто и гладко, что я начинаю недоумевать, почему же я сомневаюсь. Откуда мое сомнение, если я соединен с несомненным?

Выяснив же достоверность, легко объяснить и сомнение,

Отец. Вот это правильная постановка вопроса! — В объяснении нуждается не достоверность, а сомнение. — Когда человек сомневается, он уединяется, замыкается в себе самом. Тогда он словно сжимается и как бы (только как бы!) отрывается от полноты своей жизни и деятельности в мире. Сомнение связано с бездеятельностью: деятельные, активные люди сомневаются редко. Сомнение — ограничение себя в бездеятельном мудровании, часто в пустом резонерстве. Когда вы деятельно любите людей и деятельно "общаетесь" с ними, — тогда у вас нет сомнений в их существовании, нет и быть не может. Стоит вам "отойти" от людей и уединиться в себе, как сейчас же сжимается в оторванный комочек ваша жизнь и делаются возможными, и возникают сомнения, которым и конца нет. В уединении своем вы воспринимаете абсолютное и несомненное в очень обедненном виде — как индивидуально-ограниченное, как "собственно-ваше" сознание. Расширяясь в деятельную

жизнь, замечаете, что расширяется и сфера несомненного. Сомнение столько же болезнь сознания, сколько болезнь воли.

У ч и т е л ь. При всей справедливости этих замечаний, вы, мне кажется, слишком преуменьшаете положительную сторону и ценность сомнения; а между тем без него нет и знания.

которое может быть и бесплодным и полезным и необходимым.

О т е ц. Я вовсе не хочу отрицать того, что сомнение полезно и необходимо. Надо сомневаться во всем, даже в учениях веры — "испытывать" их. Но не надо забывать, что сомнение ("смерть") — только путь и средство. Чрез сомнение надо добиваться несомненного. Нельзя вечно пребывать в сомнениях и колебаниях, успокаиваться на них. Вы сами знаете, что это равнозначно отказу от деятельности и жизни. И я отрицаю такое, "бесплодное" сомнение, засохшую смоковницу, сомнение "статическое", а не сомнение как путь к истине или как прием искания ее разумом. Я утверждаю: необходимо преодолевать бесплодное сомнение как болезнь и н е м о щ ь, а преодоление его возможно только чрез преодоление собственной своей уединенности. Это не воообраемое, не мысленное только

Бесплодное сомнение преодолевается верою и деятельною любовью,

преодоление. Расширяясь, я действительно расширяюсь — действительно растет для меня со мною и во мне несомненное. Хочешь убедиться в существовании людей и узнать их — деятельно их люби. Хочешь узнать, есть ли Бог,— в деятельной любви к людям и миру деятельно люби Бога.

У ч и т е л ь. Как же мне Его любить, если я

11-913

не уверен, что Он существует!

О т е ц. Если совсем его не знаете, если нет у вас ни малейшего ощущения Его, тогда деятельно любите людей: любовь к Богу вместе с уверенностью в Его бытии придет сама собой. Таков мудрый совет евангелиста Иоанна: “Любите друг друга, и тогда узнаете, что Бог есть любовь“. Но в малой степени Бог соединен со всяким человеком — как абсолютное; и ложь, будто кто-нибудь совсем Его не знает. Бытие Божие достовернее собственного нашего бытия. На необходимости же того, чтобы вера раскрывалась в делах, покоится особый род удостоверения в истине. — Как до некоторой степени мы убеждаемся в ней одним разумом, так же до некоторой степени — и одною деятельною любовью, не рассуждающею. Потому-то праведники и являются для нас авторитетом. Они удостоверяют себе и нам истинность того, во что верят. Они словно указывают, где мы должны искать несомненное. — Мы ищем и убеждаемся, разумом ли — чрез сомнение, деятельною ли любовью — чрез реальное (а не воображаемое только) единение с ними.

с чем связаны необходимость раскрытия веры в делах и значение авторитета.

У ч и т е л ь. А могут ли праведники ошибаться?

О т е ц. Конечно. И тот, кто обладает способностью разумно рассуждать, д о л ж е н, о б я з а н и разумом испытывать сказанное ими, сомневаться и проверять, пока не достигнет достоверности. Достигнет же он тогда, когда и познает ее разумно и постигнет ее деятельною в любви верою. Полнота достоверности в полноте осуществления истины, осуществления свободного.

У ч и т е л ь. Все это во многом очень удачно

разрешает мои сомнения. Однако мне бы хотелось, прежде чем мы перейдем к дальнейшему, хорошенько все обдумать. Поэтому не отложить ли нам продолжение нашей беседы до завтра?

О т е ц. Прекрасно. — Времени у нас, слава Богу, достаточно, а час уже поздний.

3

Данное даже в сомнении безусловное есть Бог. Но

У ч и т е л ь. Обдумав вчерашний наш разговор, я готов в основном принять развитые вами взгляды. И мне ясно, что вы уже дали доказательство бытия Божьего. Разумеется, Бог и есть то несомненное и безусловное, что мы находим в нашем сознании и даже в самом нашем сомнении. Однако кое-что мне еще не вполне понятно. — Каким образом совершается скачок от субъективного сознания к объективному бытию? Несомненное является моим свойством, т.е. мною самим. Но сколь бы несомненною ни была моя мысль о чем-то безусловном, она от этого не становится еще объективною действительностью.

Бог отнюдь не субъективная мысль, а абсолютное бытие.

О т е ц. Удивляюсь, что после всего сказанного вы все еще считаете абсолютное и несомненное только вашею мыслью. Безусловное не безусловно, если оно — только ваша мысль, только вы; как оно не безусловно и в том случае, если оно и не вы. Когда я говорю, что внешний мир (или любой предмет внешнего мира) "е с т ь", это "е с т ь" не только мое "свойство", но столько же и "свойство" внешнего мира. Больше того

— оно столько же сам внешний мир, сколько и сам я. Откуда иначе во мне уверенность в существовании внешнего мира, вообще — иного, инобытия? Откуда сама мысль об ином? Даже когда я утверждаю, что я сам существую ("есть"), я утверждаю, что это существование или это "есть" больше и богаче, чем я. Потому я и ставлю вопрос, существую ли я; потому и могу усомниться даже в собственном моем бытии. Не так ли? — Я — только одно из проявлений "бытия", под которое себя моим суждением "подвожу" или в которое им себя "включаю"; собственно говоря — лишь познавательно утверждаю мою в него включенность. Ведь мы живем не в мире теней и воображения, не в рахитическом мире болезненного скептика, но — в реальном, полнокровном бытии.

Учитель. В этом случае получается какое-то странное соотношение между моим бытием и объективным бытием, которое оказывается и мною и не мною.

Отец. Так оно на самом деле и есть. И вы, видимо, немного запамятовали то, о чем мы говорили вчера. Присмотритесь к религиозному

Бог двуедин с человеком, и это

опыту. — Верующий, несомненно, постигает Бога и, следовательно, от Бога отличен. Не будучи отличным от Него, он бы не мог себя Богу противопоставить. Но верующий един с Богом, так как иначе у него бы не было уверенности, что он постигает Бога, т.е. что его вера в Бога есть и Бог в нем. Религиозный опыт возможен лишь при том условии, если есть двуединство Бога и человека. При том же самом условии возможно и достоверное знание о Боге, о мире, о всем существующем.

Учитель. Теперь я вполне отчетливо

вспоминаю нашу вчерашнюю беседу. Но точно ли бытие Бога несомненно?

О т е ц. А как же иначе? — Мне помнится, что и об этом мы вчера говорили достаточно. Ведь мы не могли бы думать о сомнительном бытии, если бы не были двуедины с бытием несомненным, т.е. Богом.

двуединство есть Богочеловечество.

У ч и т е л ь. Наконец, я вполне вас понял! — Вы показываете мне не только абсолютное бытие, но и абсолютное бытие, как Богочеловеческое. Двуединство мое с абсолютным бытием не что иное как Богочеловечество. Не правда ли?

О т е ц. Конечно. Однако дело тут не только в м о е м двуединстве с Богом, но и в в а ш е м, и в двуединстве с Богом, а чрез Него со мною и с вами, всякого человека, всех людей и всего существующего вообще. Богочеловечество есть всеединство с Богом и в Боге.

У ч и т е л ь. Не в этом ли смысле Христа называют новым Адамом?

О т е ц. Новым и единственно-истинным.

У ч и т е л ь. Сейчас только мне казалось все ясным и несомненным. А теперь опять меня волнуют сомнения. — Бог, с которым всеедин мир, представляется мне слишком отвлеченным, безжизненным. Разве в религиозном опыте Бог не более, чем что-то абсолютное и несомненное?

Но Бог не только отвлеченное “абсолютное“ и “несомненное“, а —

О т е ц. Бог есть это абсолютное и несомненное, но не только оно. Когда мы рассматриваем лишь знание, естественно, что мы воспринимаем Бога ограниченно — только как основу и

существо знания, как Истину или Разум, Логос или Слово. Но ведь мы постигаем полноту конкретного бытия. А все конкретное, как бы мало оно ни было, в некотором смысле истинно и абсолютно существует, т.е. из Бога и в Боге. Бог поэтому есть основа, начало и полнота всего сущего, конкретного всеединства, хотя Он и больше его. Бог — начало и единство всякого личного бытия. Он — живая всеединая личность, как начало тварного личного бытия.

живая всеединая личность, начало мира, однако —

Если мы помыслим эту полноту и Бога, как творца ее, — Бог перестанет нам казаться чем-то отвлеченным.

Учитель. Кажется, что так.

Отец. Вспомните еще то, что мы говорили о вере, как о полноте постижения. — Мало познавать Бога разумом. Надо еще деятельно любить Его. Тогда лишь постигается и становится несомненным личный живой Бог.

Учитель. Не совпадает ли в таком случае Бог с человечеством или с миром?

не мир, созданный Им из ничего.

Отец. Мир и человечество не Бог, хотя от Него и в Нем, как в Богочеловеке. Если бы человечество было Богом, не было бы их взаимопротивопоставленности: ни знания, ни религиозного опыта, ни веры. Кроме того, человечество и мир не Бог уже потому, что они — бытие относительное, зависимое, обусловленное. Они изменяются: возникают, растут, погибают. Во всякое мгновение нечто к ним прибывает и нечто в них убывает. Очевидно, что-то приходит в них извне, так как сами они не могут создать того, чего в них еще нет.

Откуда же извне, как не от бытия безусловного, т.е. от Бога?

У ч и т е л ь. Никогда бы не подумал, что христианское учение можно изложить с такою убедительностью! Мне становятся понятными и смысл Богочеловечества и смысл творения из ничего. Ибо эта прибавка к уже существующему нового, ранее в нем не бывшего, разумеется, и есть творение из ничего. Ведь надо допустить, что сначала дается само бытие, как таковое, и я знаю, что когда-то меня совсем не было.

О т е ц. Конечно, хотя напрасно вы приписываете мне искусство изложения. Вникните в Символ Веры. — Вы придете к тем же выводам и увидите, что в нем все изложено несравнимо проще, яснее и убедительнее, чем мог это сделать я. Почитайте творения отцов и учителей Церкви — я не говорю уже об Евангелии. — Все, о чем мы говорили, покажется вам очень приблизительным и малым, детским лепетом. Вчера мы касались вопроса об “авторитете“. Теперь вы сможете оценить всю правду моих слов. Но, мне думается, вы немного поспешили. — Вы считаете христианскою истиной очень малое приближение к ней. По-видимому, вы предполагаете, что Богочеловечество есть только двуединство Божьего с человеческим, абсолютного с относительным в каждом человеке и во всех людях?

Хотя Богочеловечество есть всеединство людей с Богом,

У ч и т е л ь. Это вытекает из всего нами сказанного.

О т е ц. Кого же вы считаете Богочеловеком? Всякого человека, в том числе и себя?

У ч и т е л ь. Думаю, что так.

О т е ц. Не лучше ли тогда говорить о бесконечном множестве Богочеловеков, а не об одном Богочеловеке?

У ч и т е л ь. Пожалуй. По крайней мере, так я Богочеловечество понял.

О т е ц. Но это еще не христианское понимание Богочеловечества. Таким "христианином"

нельзя говорить о множестве Богочеловеков,

может быть любой иудей, всякий религиозный человек. А между тем сказать, что Богочеловеков множество, — все равно, что признать множество богов. Бог же один. Допущение множест-

ибо Бог один, чему

ва богов — бессмыслица. Если богов много, ни один из них не есть бог, и совсем нет Бога. Ведь тогда каждый Бог ограничивает, обусловливает всех других, а все они его обусловливают, т.е. нет безусловного, абсолютного существа.

не противоречит само Богочеловечество.

У ч и т е л ь. Однако вы сами говорите о Богочеловеке как о Боге и человеке. Следовательно, вы должны признать, что человек обусловливает, ограничивает Бога и что Бога нет. Как же это так?

О т е ц. Богочеловечество не двойство Бога с человеком, а истинное их двуединство. Поэтому здесь нельзя говорить о принудительной данности человека Богу или Бога человеку. С другой стороны, человек ограничивал бы Бога, будь человек чем-то, самостоятельным бытием. Но он — творение Божье, т.е. перед Богом — ничто. Бог творит человека из ничто, как вы сами усмотрели. Человек без Бога и вне Бога не существует, хотя в Боге и с Богом он не Бог. Но

"ничто" Бога ограничивать не может, т.к. "ничто" не существует.

У ч и т е л ь. Все-таки, если человек не есть Бог, он в каком-то смысле и существует.

О т е ц. Весь вопрос, в к а к о м. Не смешивайте безусловного бытия с обусловленным. — Бог создает человека из ничто, и человек, как человек, в ничто и возвращается. Перед Богом бытие человека — ничто. Но этого самого ничтожного человека Бог соединяет с Собою, обожает, делает человеком в Богочеловеке. Помните, что мы вчера говорили по поводу двуединства? — Есть высшее, чем Бог и человек, но это высшее и есть Бог.

У ч и т е л ь. Помнить-то помню, да плохо вас понимаю.

О т е ц. Христианская истина не легко дается горделивому разуму, хотя она доступна наивной вере ребенка. Поймите смысл относительного, условного своего бытия, поймите д о к о н ц а свое "ничтожество", возгордитесь своим смирением. Тогда христианская истина станет для вас ясною и легко приемлемою, бременем удобоносимым. Обратитесь к религиозно-церковному опыту и вникните в учение Церкви о е д и н о й Ипостаси или Личности Иисуса Христа. А пока поверьте, что в Церкви ваших недоумений не существует, что для церковного сознания человек не ограничивает своего Творца. Допустите это хоть временно, как предположение, для того, чтобы жизнью веры потом удостовериться. Ведь не разговоры же делают человека христианином.

У ч и т е л ь. Хорошо. Не станем пока углубляться в этот вопрос. Но простите меня — мы, кажется, отвлеклись в сторону, и я потерял нить беседы.

О т е ц. Мы говорили о том, что человек не ограничивает Бога, так как нет человека вне Бога и без Бога, а в Боге человек с Богом двуедин. К ничтожеству же человека

нас привело утверждение, что Бог, как существо абсолютное, один. Если же Бог один, то один и Богочеловек, а не множество Богочеловеков.

Нельзя также сказать, что Богочеловек один как Бог, и множественен как человек.

У ч и т е л ь. Да! Теперь вспоминаю... и мне представляется возможным найти выход из вставшего перед нами затруднения. — Со стороны Бога Богочеловек один; со стороны людей — Богочеловеков множество. Иными словами, Богочеловек является одним Богом и множеством людей.

О т е ц. Выход не совсем достаточный. Во-первых, раз множество существует, начало его тоже в Боге. Во-вторых, Богочеловек один не только как Бог, но и как человек. Все люди составляют реальное единство одного человечества, одного Человека, хотя это единство не отрицает их множества, но содержит его в себе. Из этого единства можно заключать к Богочеловеку, как единому Человеку.

Он — всеединый человек.

У ч и т е л ь. Как к всеединому человеку?

О т е ц. Именно. Богочеловек един так, что выражается во многих людях и что они в Нем — один Человек; все они и каждый из них. Но не торопитесь с выводами: сегодня вы отличаетесь необычною поспешностью. Скажите, как по вашему: одинаково ли все люди являются Богочеловеком или нет?

Но хотя все люди в некоторой степени — Богочело-

век, они — Он в разной степени, и есть один Богочеловек преимущественно, Иисус Христос.

У ч и т е л ь. Я думаю, что не одинаково, но — одни больше, а другие меньше.

О т е ц. А может ли быть и есть ли во всем бытии человечества, еще не кончившемся, о д и н индивидуальный человек, который бы более всех прочих людей был Богочеловеком?

У ч и т е л ь. Думаю, что да; и, пожалуй, я мог бы подтвердить мой ответ ссылкою на авторитет Лейбница. — Мир так разнообразен, что в нем нельзя найти двух одинаково совершенных людей. По крайней мере, мое предположение в высокой степени вероятно.

О т е ц. Его можно философски доказать. Значит, принципиально вы согласны допустить, что Иисус Христос мог быть самым совершенным Богочеловеком?

У ч и т е л ь. Он м о г им быть; но я не знаю, был ли на самом деле. Ибо, даже допуская, что доныне Он — самый совершенный из всех людей, а не только из известных нам, возможно, что явится другой, еще более совершенный.

О т е ц. Если наши рассуждения о вере правильны, вы сможете разрешить этот вопрос в полноте церковного религиозного опыта. В отвлеченной форме, т.е. по возможности не думая об Иисусе, его и ставить не стоит. Но и доводами разума можно опровергнуть одно ваше заблуждение.

У ч и т е л ь. Какое именно?

Иисус же по Богочеловечеству и по человечеству своему отличается от прочих людей не только количественно,

О т е ц. По определению Церкви — арианское. — Вы согласны допустить, что Иисус Христос преимущественно перед всеми людьми Богочеловек по степени Своего совершенства. По-вашему, Он отличается от прочих людей количественно, а не качественно. Может быть, вы поставите Его в один ряд с Буддою, Зороастром, с другими "великими посвященными", как говорят разные там оккультисты и теософы.

У ч и т е л ь. Пожалуй.

О т е ц. Но это как раз и есть арианская ересь. Иисус Христос отличен от других людей по Своему Богочеловечеству не только количест-

а и качественно — как перворотный Сын Божий.

венно, а и качественно. Он — единственный истинный и первичный, если можно так сказать, Богочеловек, перворожденный и первородный. Все другие люди — Христос и Богочеловек только вторично: п о с л е Иисуса и ч р е з Иисуса. Иисус Христос — как бы сосредоточие, из которого начинается обожение человеков и в котором все становится единым Богочеловеком. Таково учение Церкви.

У ч и т е л ь. Вы его только излагаете, а не доказываете.

О т е ц. Вне Церкви и вне церковного опыта его доказать, мне кажется, и нельзя. Самое большее, если можно указать на некоторые важные его следствия, т.е. сделать его для неверующего и не церковного человека вероятным.

У ч и т е л ь. Странное появилось у меня чувство. — Я очень хорошо понимаю, что не все доступно человеческому разуму и что, может быть, для человека верующего смирение и сознание своего бессилия являются необходимыми и естественными. Но мне вдруг стало как-то обидно за религию, что в ней нечто недоказуемое и, следовательно, низшее, чем разумное знание.

О т е ц. Недоказуемое не значит еще низшее. Недоказуемое для разума может быть несомненным для веры. Впрочем, я, кажется, и не утверждал, что первородство Иисуса Христа недоказуемо. Я говорил лишь, что оно недоказуемо вне церковного опыта. Попытайтесь углубиться в богословие, в догму Православия. Вы найдете доказательства, убедительные даже для разума.

У ч и т е л ь. Не можете ли вы все же дать хоть некоторый намек на доказательство того, что вы называете первородством Иисуса Христа?

Этим Он обосновывает индивидуальное знание и бытие,

О т е ц. Мне представляется это неплодотворным. Впрочем, если хотите, обращу ваше внимание на следующее. — В своем познании, которое всегда есть его индивидуальное (хотя и не только) познание, человек стремится к безусловной достоверности. Равным образом человек не хочет и боится утратить свое индивидуальное бытие, т.е. хочет, чтобы оно обладало безусловным значением. Иначе говоря, человек стремится к и н д и в и д у а л ь н о м у б е с с м е р т и ю. Раз это стремление его не суетно и не бессмысленно — а может ли он без него существовать? — и н д и в и д у а л ь н о е человеческое знание и и н д и в и д у а л ь н о е человеческое бытие должны быть абсолютно обоснованными. Но а б с о л ю т н о е обоснование и есть обожение. Значит, человеческая индивидуальность, как одна из многих, обожена, т.е. человек Иисус обладает абсолютным, Божественным значением.

У ч и т е л ь. Почему же такое обожение индивидуального бытия и знания не может быть достигнуто тем, что единый Бог по человечеству Своему соединен со всеми индивидуумами?

О т е ц. Потому, во-первых, что тогда индивидуальное, т.е. необходимое и множественное,

бытие остается вне Бога или не существует. Потому, во-вторых, что обоженность индивидуального бытия, как такового, есть обоженность одного индивидуума из многих. Сама индивидуальность, принцип индивидуальности — единственность и единичность. Потому, в-третьих, что только чрез обоженность одного и "первого" из

и всеединство в Нем.

всех возможны единство и обоженность всех. Иначе бы получилось не всеединство, а множество без достаточного единства.

Учитель. Над этим надо подумать. Разъясните только мне еще одно недоумение. — Вы рассуждаете так: если мое индивидуальное бытие обладает абсолютною ценностью, один и только один человек является Богочеловеком первично и преимущественно. Допустим, что ваш вывод правилен. — Подобным же образом рассуждал в свое время Кант: "если наука достоверна, то моя, кантовская, теория правильна". Однако многие, и не без основания, предлагают заменить Кантовскую теорию другой. Является ли вера в Иисуса, как "перворожденного" человека, единственным обоснованием бытия, и нет ли каких-нибудь иных возможностей?

Отец. Укажите их. Уверен, что нет. — Вопрос поставлен в самой общей форме.

Учитель. Это еще не все. Канту бы я сказал, что не знаю, достоверна ли наука и нужна ли ее достоверность. Чем доказано, спрашиваю я вас, что указанные мои стремления действительно должны осуществиться? Возможно, что абсолютная ценность их не более, чем иллюзия.

Отец. Вы опровергаете это фактом вашей жизни и деятельности, аналогично тому, как так же утверждаете достоверность. Вы можете оправдать абсолютность и осуществимость этих ваших стремлений верою. С другой стороны, откуда они у вас появились? Откуда взялась идея аб-

солютного значения индивидуальности и личного бессмертия?! Не сами же вы ее изобрели! Ваши стремления есть уже смутное восприятие Богочеловека Иисуса и вашего отношения к Нему. Только благодаря ему и чрез Него они возможны. Не ссылайтесь на иллюзии. Иллюзия всегда

Об этом свидетельствует самосознание Иисуса.

предполагает действительность. Иллюзия всегда — иллюзия действительности. Лучше всего — подумав хорошенько об этой природе иллюзии, прочтите Евангелие и вникните в самосознание Иисуса Христа. Вам тогда станет ясным: сознание себя истинным Сыном Божьим необходимо должно предполагать, что такой истинный Сын Божий есть. Не думаю, чтобы вы смогли хотя бы на мгновенье допустить, что Иисус Христос был лжецом. А если он не лжец, Он — истинный Сын Божий, перворожденный и единственный из людей. Подумайте об ужасе для каждого из нас ощутить себя истинным Сыном Божьим — вы поймете "преславное таинство".

Учитель. Иисус таким образом качествен-

Иисус — истинный человек и истинный Бог, Сын Божий, чем

но отличен от всех людей. Что же Он, человек или Бог?

Отец. Богочеловек, т.е. истинный Бог и истинный человек, а по человечеству — первый. Это, мне думается, можно несколько пояснить. — Богочеловеческое сознание есть сознание себя Сыном Божьим. Иисус — перворожденный не по времени только, а и так, что Его рождение от Бога, "от Духа Святого" и по человечеству делает возможным и начинает наше рождение от Бога. Бог рождает нас к Богочело-

веческому бытию во Христе Иисусе и чрез Христа Иисуса. Иисус — единственный путь от Бога к человеку и от человека к Богу. Представьте себе большой род, все члены которого произошли от одного праотца. Возможен ли этот род, если нет праотца? — Так же невозможен единый Богочеловеческий род, если нет Иисуса. Но чрез Иисуса люди достигают полноты Богочеловечества. Следовательно, в Нем полнота истинного человечества, как и полнота истинной Божественности.

*не разрушается единобожие,
так как единый Бог троичен
в ипостасях.*

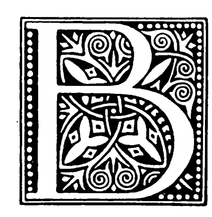
У ч и т е л ь. Еще одно. — Не разрушает ли полнота Божественности Иисуса Христа, как Сына Божьего и потому не Отца, единобожия? Нет ли здесь ограничения единого Бога?

О т е ц. Христианство отвечает вам учением о Троице. Оно не единобожие и не вера в трех богов, что, действительно, было бы бессмыслицей, но вера в Троицу, единосущную и нераздельную.

У ч и т е л ь. Вижу, что для уразумения христианства необходимо тщательное и самостоятельное углубление в него. Так, в беглой беседе, всего не обдумаешь и не оценишь.

О т е ц. Не забывайте только, что углубление в христианство прежде всего есть рост христианской веры. Чисто теоретическим путем оно недостижимо. И не бойтесь. — Самостоятельность и свобода не исключают, а требуют единства с Иисусом Христом и со всеми истинно верующими в Него, потому что и сам Он с ними един. Единство же это — Тело Христово или Православная Церковь. Она не хочет вашего слепого подчинения, вашего отказа от свободы исканий и сомнений. Она ждет вашего свободного преуспеяния в вере и свободного по мере ваших сил вхождения в нее.

ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ



сякий религиозный опыт (будет ли то мистический экстаз или молитвенное одушевление или даже просто эмоционально-напряженная мысль о Боге) приводит нас к восприятию Божества как совершеннейшего, абсолютного существа. И тогда при первой же попытке осмыслить наш опыт перед нами встает основная апория всякой религиозности. С одной стороны, мы переживаем в себе и познаем Бога, как отличное от нас и нам противостоящее существо, как *иную личность*. С другой, постигая Его абсолютность, мы с несомненностью переживаем и познаем, что только Он и существует, что кроме Него никого и ничего нет. Мы приходим к познанию того, что и сами мы не можем существовать, раз Он существует, что мы не существуем, являясь лишь обнаружением Его, теофаниею, и пред нами развертывается поглощающая нас страшная бездна небытия, "тьма кромешная", ничто, небытие абсолютное, которое только и может "быть" "вне" и "кроме" абсолютного Бытия.

Желанием "обойти" выставленную сейчас апорию путем пренебрежения ее тезисом или антитезисом и объясняются односторонности нехристианских религиозных систем, их ошибочность, равно — односторонность и ошибочность неправославных христианских исповеданий, как и недостаточные истолкования самого православия. Так небрежение неоспоримым восприятием абсолютности Божества приводит к дуализму и смягченным его формам, известным под именем теизма (монотеизма), деизма, пантеизма. Обратно, невнимание к столь же неоспоримому восприятию моей противопоставленности Богу с необходимостью раскрывается в пан-

теистической системе. В построении религиозной системы, в понимании откровенной христианской религии мы обязаны исходить из основной нашей апории, но исходить без всякого ее умаления или искажения.

Бог, как существо безусловное, абсолютное, совершенное, есть все, что только существует, и нет ничего, кроме Бога. Тем не менее я Ему противостою, а Он противостоит мне. Я стремлюсь к полному единству с Ним, но ни Он, ни я не мыслим это полное единство как устраняющее наше взаимное противостояние. Оно должно быть полным единством, но противостояния не уничтожающим, абсолютным единством и абсолютным двойством, двуединством. В двуединстве Бог есть весь я без остатка, а я без остатка — весь Он, и в то же время в двуединстве Он и я различны, разные лица. Двуединство совершеннее, чем простое единство, в котором нет различия, которое безразлично, и совершеннее, чем простое двойство, в котором нет единства, или только умаленное, сведенное к "системе" единство. Для дальнейшего уяснения основной религиозной апории необходимо осмыслить данный в ней же, хотя и не всегда с одинаковой степенью силы и яркости опыт нашего ничтожества или небытия. Правда, полным ничто, абсолютным небытием себя мы пережить и познать не можем, не переживаем и не познаем. Но в каждый момент нашей жизни мы переживаем себя становящимися из ничто нечто, а иногда (примерами чего изобилует мистическая литература) стремящимися в полное ничто и повисающими на грани небытия. Не чем иным, как осмыслением этого опыта своего ничтожества является христианская идея творения из ничто. Здесь для наших целей мы можем выразить ее в следующей, по существу своему весьма древней, форме. — Единое и абсолютное Божество в силу того, что Оно есть абсолютная Благость, созидает из ничего нечто, могущее свободно Его приять, и этому нечто целиком Себя передает, в нем, как в ином субъекте, всецело проявляясь. Вне Бога и без приятия Бога тварное нечто не существует даже в качестве простой возможности, но в свободном приятии им в себя Бога оно существует, — существует, как приемлющий Бога субъект и только как приемлющий, ибо всякое качество его уже не оно само, а приемлемое им Божество. Бог всего Себя отдает твари, и тварь

всего Его свободно приемлет и делает собою. Бог уничтожает Себя как Бога, как Божью личность и Божий субъект, через самоотдачу свою перестает быть Богом, становясь тварью, “вотворяясь“ или “вочеловечиваясь“. Тварь “обожается“, обогащается всем содержанием Божественности, благодаря Боговочеловечению преодолевает даже свою “конечность“, данную в ее “начальности“, т.е. возникновении из ничто. Она выше конечности, ибо Бог, став всецело ею, выше бесконечности, “определил“ бесконечность как противостоящий конечности момент абсолютного. Но тварь, стремящаяся стать Богом, может стать Им только чрез самоуничтожение. И актом умирания своего в Боге она перестает быть тварью и восстановляет переставшего в ней быть Бога.

Разумеется, все сказанное сейчас о Боге и твари надлежит мыслить без всякого умаления Божественного совершенства. В Боге не “исчезает“ и не “появляется“ ни один из моментов Его бытия. Он выше непреодолимых для нас противоречий. Он сразу и есть и не есть, т.е. всегда истинно и совершенно есть. Он “всегда“ и существvет в Себе самом только, и в тварь всецело истекает, и восстает из ничтожества тварного в истинное свое бытие. В Нем тварь “сразу“ и не существует е щ е, и возникает Его приемля, и всецело становится Им, и перестает быть, у ж е не существует. В Нем — Его собственное бытие, Его самоуничтожение и восстановление; в Нем — небытие твари, становление, Богобытие и пакинебытие ее. Не умаляют наши слова Божьего совершенства. Напротив, они хоть несколько приближают нас к постижению этого совершенства, к слабому пониманию того, что такое истинное абсолютное Бытие, живое абсолютное всеединство, превышающее противопоставленность твари Богу и наше о г р а н и ч е н н о е понятие абсолютности.

Тварь, созидаемая Богом или (что является лишь другою стороною творения) свободно возникающая в теофании из ничего и в Богобытии умирающая, предстает перед нами в двух модусах своего бытия. Это, во-первых, тварь усовершенная и совершенная, т.е. все бытие, с т а в ш е е тварным субъектом всей Божественности, всеединство как творение всю Божественность восприявшее, но еще в Боге не умершее. Это, во-вторых, тварь с т а н о в я щ а я с я из

небытия всеединством, изменяющаяся в росте Богоприятия, или всеединство ущербное, эмпирическое. Совершенно-всеединая тварность есть все ее "моменты" или "индивидуализации", каждый из них и их единство. Ее надо мыслить по типу уже выясненного нами выше двуединства. — Представим себе, что вся она "сначала" есть первый ее "момент" ("индивидуализация"), "затем", всецело прекратив быть им, погибнув в нем, второй, "затем" точно так же третий, четвертый и т.д. до исчерпания всех бесчисленных ее "моментов" или "индивидуализаций". Если допустить, что всякий из моментов, переставая быть, вместе с тем и не перестает быть и что все моменты таким образом суть и не суть, природа всеединства несколько уяснится. Однако необходимо отметить еще одно. — Всякий "момент", актуализуя всеединство в своей особенной качественности, актуализует и актуализованность его во всех прочих моментах: он содержит в себе всех их и их единство в своей особенной качественности. Поэтому все они вместе и каждый из них в отдельности целиком есть он, как и он есть каждый из них в особой качественности этого каждого. Пожалуй, не бесполезно лишний раз заметить, что природа каждого момента, а, следовательно, и всеединства целиком выражается в единстве его моментов: небытия — возникновения (или погибания, так как возникновение одной индивидуализации является погибанием другой) — бытия. В связи с этим во всеединстве вполне реальны (суть само оно) и единство и разъединенность индивидуализаций и связь их или переход друг в друга.

Совершенное тварное единство позволяет уразуметь и наше ущербное или относительное всеединство, нашу эмпирию. — В эмпирии нет полноты, совершенства каждого момента. Он в ней лишь становится, но не достигает предела и цели становления, т.е. истинного своего бытия. Он не содержит иначе, как потенциально или, вернее, "стяженно", все прочие моменты, не актуализует их в себе и как себя и в них всецело не переходит. Он и актуализуемые им моменты не актуализует вполне, в разной степени, которая частью находит себе объяснение в иерархическом строении всеединства, определяющем отношение каждого момента ко всем прочим. В силу ущербности каждого момента эмпирии и, следовательно, ее в целом, его и

ее всеединство предстает как относительное: единство воспринимается в смысле только единства системы и единства идеального, метафизического. Потому же его и ее всепространственность и всевременность являют себя умаленными, т.е. — пространственностью и временностью. Полнота бытия остается эмпирически неосуществленною, идеалом и заданием, невыполнение которого для свободной твари грех, а невыполненность — кара. Но эта полнота должна быть достигнута, если абсолютна Божья Благость. И она достигается в инобытии чрез восполняющий творение и вочеловечение акт воплощения Божества в Человеке.

Индивидуализации стоят друг к другу в определенном иерархическом отношении, хотя всякая из них всеединство (в эмпирии — стяженное). Однако из них сейчас для нас единственно важною является человечество или Человек (Адам Кадмон). Подобно всякой индивидуализации, он содержит и актуализует в себе весь мир. Но он — центр мира еще и в ином, преимущественном значении в силу иерархического положения своего во всеединстве. В нем создан и в нем спасается и усовершается весь космос. Человек (или человечество) не отвлеченное понятие, тем более, — не произвольное, хотя бы и полезное построение нашего разума. С другой стороны — Человек и не какое-то обособленное от нас, где-то живущее существо. Он реален только в полноте всех своих эмпирических индивидуализаций, как их всеединство, усовершенное и восполненное, ибо эмпирически (т.е. ущербно) полною реальностью он не обладает. Человечество — всеединство всех культурных личностей человечества, всех культурных душ, как душа культуры — всеединство индивидуализирующих ее "народов", народ — всеединство низших индивидуализаций ("групп"), а каждая из них — всеединство индивидуумов.

Понимаемое так, человечество в эмпирическом бытии его (и в каждом моменте и в целом этого бытия), очевидно, является лишь ущербным всеединством. Возникает основной для философии истории, хотя обычно забываемый ею или искажаемый ложными формулировками (например — теорией прогресса) вопрос. — Как и в каком смысле человечество достигает совершенства? Но из наших основоположений вытекает еще и другая связанная с указанною сейчас проблема. — Достигший полноты бытия или всецело

сделавший собою всю Божественность Человек — только один момент во всеединстве Богобытия. Всецело сделав себя самозабвенно отдавшимся ему Богом, Человек должен еще столь же самозабвенно отдать Богу себя, дабы не только быть в Боге и Богом, но и умереть в Боге, и воскреснуть в Нем в непостижимом единстве бытия и небытия, жизни и смерти. Мало того. — Человек даже не может всецело стать Богом, если не сделает своею и собою Его Благости, т.е. если и себя Ему не захочет отдать и не отдаст. Таким образом отдача себя Богу является необходимым условием для полноты приятия Бога, как и обратно. А в силу самой природы всеединства самоотдача не может быть каким-то отдельным, особым и обособленным актом, свершаемым по свершении приятия. — Самоотдача присутствует во всяком акте самоутверждения или приятия, во всякой деятельности Человека, хотя эмпирически никогда и не достигает полноты. И как бы она могла ее достичь, раз ее не достигает эмпирия в целом? Будь полною самоотдача Богу хотя бы у одного только момента эмпирии, у одного индивидуума, и вся бы эмпирия целиком была уже в Боге, т.е. она в качестве только-эмпирии уже не существовала бы. Так мы возвращаемся к понятию греха (вины и кары), а вместе — к пониманию того, почему восполняющий вольную недостаточность твари акт есть искупление.

В самом деле, из факта своей относительности, своего "ничтожества" или из факта нашего возникновения (творения) из ничего мы познаем в Боге Творца. Из факта становления нашего в бытие или приятия нами в себя абсолютного познаем мы Боговочеловечение, хотя еще и не во всей глубине его, раскрываемой христианством. И как раз тем, что всякая наша деятельность (в том числе и познание) есть свободное и деятельное приятие нашим тварным субъектом деятельности Божества, причастием к ней, тем, что даже органическая наша деятельность по содержанию своему не наша, но только ограничение в нас и нами абсолютной, — обосновывается абсолютное значение нашего бытия, жизни, действования, познавания. — Боговочеловечение — единственная основа гносеологии, онтологии и этики. Если бы Человек (а в нем весь космос) не оказался недостаточным в свободном своем тварном усилии приять Бога и отдаться Ему, не было бы ущербного все-

единства, но не было бы и греха, вины и кары. Человек оказался недостаточным, и ущербность бытия есть его вина и его кара, некоторая его только его и для него (не для Бога) реальность. И в этой реальности заключается нечто бесповоротное, роковое. — Как акт всеединства, ущербность есть качество всего всеединства в его целом и в его моментах. Раз она уже есть, ее не устранить ничем. Само тварное всеединство ее преодолеть не может, ибо не может сделать существующим несуществующее. Однако для абсолютной Благости преодоление этой ущербности необходимо. Оно может свершиться лишь в ином плане бытия, включающем, правда, в себя все эмпирическое, но выходящем за грани его, т.е. выходящем в самое Божественность. — Божество приемлет в Себя самое ущербность тварного всеединства и тем делает ее бытием (ибо нет бытия вне Бога), обогащает Себя обытийствованным кошмаром тварности и само становится эмпирически-ущербным Человеком. Но эмпирический Человек возможен только как индивидуальный, и обытийствование эмпирии требует обытийствования эмпирической индивидуальности. Поэтому Боговоплощение, т.е. Боговочеловечение в эмпирии, есть соединение Логоса Христа с Иисусом, индивидуальным человеком, как и все, хотя и единственным по своему совершенству. Иисус же, как совершенный человек, не соучаствует в ущербности мира, как причина ее, не имеет греха-вины. Он приемлет эту ущербность только как факт, как к а р у. Безвинно изживая ее, Он превозмогает вину Человека в Себе, во Христе и Иисусе, человеческим страданием и с к у п а е т человечество. Все люди в инобытии должны восполниться и восполнятся до Его человеческого совершенства, станут Его совершенными братьями, а их всеединство, Адам Кадмон, совершенен, как Христос.

Христос — Бог и человек, и, как Человек, Он весь Человек, Второй Адам, хотя эмпирически индивидуализован только в Иисусе из Назарета. Но для Христа в Божественности Его (в Божественных Его природе и воле) Его человечество (человеческая природа, воля, душа) является как бы телом. Божество и человечество во Христе едины, но едины, как совершеннейшее двуединство, отражаемое на земле непорочным отношением Иисуса к Марии и, менее совершенно, двуединством любящих: жениха и невесты,

мужа и жены. И для того, чтобы это двуединство Божества и человечества существовало, необходимо существование усовершенного и любовно обращенного ко Христу человечества. Его-то, "Невесту Христову", Деву или Непорочную Жену (ибо человечество о б р а з у е м о Христом Логосом, пассивно и вторично по отношению к Нему) и называем мы Софиею или Святою Церковью, земную индивидуализацию ее — Девою Марией, Богородицей.

Церковь — всеединство человечества, а в нем космоса во Христе, всеединство полное и совершенное. Она не существует целостно, не актуальна для каждого из моментов эмпирии и ни в одном из них совершенною быть не может, — уже потому, что во всех их сразу и ни в одном из них не совершенна. Только непонимание природы Церкви выражается в ожидании полного ее осуществления на земле в какой-то из моментов времени, в "хилиазме", ибо совершенная Церковь существует лишь как всевременное единство. Осуществленность Церкви не в "начале" эмпирического бытия, не в "конце" его и не где-нибудь в его середине; не в прошлом, не в настоящем и не в будущем. Осуществленность эта в ином бытии, в котором содержится, как усовершенный, всякий момент эмпирии и путь в которое для всякого момента лежит не по линии времени, а "перпендикулярно" к ней. И не может быть Церковь ч а с т ь ю эмпирии, частью, противостоящею государству, обществу или каким-нибудь иным соединениям. Она — в с я эмпирия и больше, чем эмпирия. При этом она т а к вся эмпирия, что в ней ничто эмпирическое: ни государственная, ни общественная, ни вообще культурная деятельность, не исчезает, но только получает свое усовершение, теряет свою недостаточность.

Итак, в эмпирическом бытии своем, на земле Церковь может выражаться лишь неполно, "частично", как с т а н о в я щ е е с я Христово всеединство и, в каждый отдельный момент своего бытия, некоторое приближение к нему. В эмпирии Церковь, говоря грубо и условно, не являет всех своих черт, ни одной не являет всецело и, если мы сосредоточиваемся на некоторых основных ее чертах (например — на отношении ко Христу), предстоит только как "часть мира". В самом деле, Церковь есть всеединство во Христе и всеединство явленное. Поэтому мир, сознательно

не исповедующий, т.е. не признающий, не познающий Христа и не живущий по этому познаванию Его — Церковь только в потенции: он оцерковлен лишь в инобытии, не в эмпирии. Разумеется, все истинное и благое, все бытийное в язычестве, в иноверии и в инославии — Церковь; однако — Церковь не явленная, не видимая нам, эмпирически не познающая себя таковою и не познаваемая как Церковь другими. И Платон и Сократ, утверждают отцы Церкви, тоже в Церкви Христовой, однако образ их бытия в ней не эмпиричен и нам непонятен.

Нет и не должно быть резкой грани между Церковью и миром (не оцерковленным эмпирически еще или вообще миром); не может быть этой грани даже при самом точном определении Церкви. — Религиозное настроение язычника, особенно, если оно выражается в жизни по Истине, хотя бы и смутно постигаемой, ставит его ко Христу ближе, чем одно словесное признание Христа многими христианами. С другой стороны, поскольку "христианин" выступает как политический или общественный деятель, как ученый или ремесленник, и, забывая о Христе, не рассматривает свою деятельность как христианскую, а, может быть, даже осуществляет ее вопреки религиозно-нравственному закону, он вне Церкви Христовой. Только потенциально находится в Церкви тот, кто сам признает себя членом ее, но не признан членом своим всею Церковью (не крещен). Потенциальным членом ее является и тот, кто, хотя бы и приял крещение, но во Христа не верит. Конечно, все подобные суждения действительны и справедливы только в применении к данному конкретному индивидууму и данному конкретному моменту его жизни (ведь будущее его нам неизвестно) и в меру нашего, весьма несовершенного о них знания.

Гранью, "отделяющей" "видимую Церковь" (вернее — "видимость" Церкви) от прочего мира (надо, однако, считаться и с различием в остроте зрения) являются исповедующие Христа Богочеловека и сознающие себя в единстве тела Его, хотя бы и постигаемого только как "мистическое". Из этого определения видно, насколько такая грань условна и насколько переход от "мира" к "Церкви" неуловим. Действительно, в видимой ли Церкви Христовой те протестанты, которые признают Христа только человеком,

хотя и считают нужным относиться к Нему как к Богу? Но видимая Церковь не только единство в словесном и мысленном исповедании единой Христовой Истины. Она, как воплощение абсолютной Истины, выражает себя и в общей жизни, и в общей деятельности, деятельности организованной и благодатной. Церковь видима во внешней стороне своих таинств и культа, видимо связующих ее членов, в организации своей, в духовной (клире) и светской (в помазуемой Богом чрез священника) власти, в "царстве". Но и все это очерчивает видимость Церкви в самых общих чертах, как некоторую сферу, внутри которой наибольшая эмпирическая актуализация Церкви в целом и путь погружения в ее сверхэмпирическую полноту.

Видимая Церковь — только частичное обнаружение в эмпирии истинной Церкви, изменчивое и точно неопределимое. И в этом сила идеи Церкви: в видимом лике ее прозревается лик незримый, от видимого и внешнего восходит верующий к внутреннему и незримому, к истинному всеединству, где обретает себя в реальном общении со всеми усопшими и еще нерожденными, со всем космосом, еще не опознавшим Себя Церковью и не ставшим ею. При развиваемом нами понимании Церкви нет опасности, что она принципиально будет противопоставлена "миру" как чему-то иному, "злу", и, в частности, государству, как созданию дьявола. Благодаря ему ясна вся условность, "историчность" проблемы отношения между Церковью и государством, практически неизбежной, но и не разрешимой. В католичестве, с его склонностью к четким, рационалистически-безупречным и негибким формулам, мы встречаемся с ограничительным определением и пониманием Церкви. Для католика Церковь становится оторванной частью мира, в которую можно перейти путем резкого и формального акта, но у которой нет органической связи, интимной и таинственной, со всем видимо не церковным. Католичеству внутренне непонятен образ Церкви как закваски, оквашивающей весь мир, непонятна связь прорастающего зерна с питающей его землей. В протестантстве, наоборот, мы наблюдаем уклон к небрежению видимостью Церкви, к умалению ее формальной деятельности и теургического смысла. Истинное понимание Церкви хранимо православием, но православие хранит его, не раскрывая, преувеличивая боязнь

четких определений.

Видимая Церковь со времени Христа проходит чрез историю человечества, то расширяясь, то суживаясь в своем объеме, выдвигая то те, то другие стороны своего существа. Но мы лишь тогда приблизимся к пониманию природы ее, когда поймем, что всякий момент ее развития обладает непреходящим, абсолютным значением и смыслом, раскрывает нечто ему лишь свойственное и лишь в нем могущее выразиться. Нет более ложного понимания идеи Церкви, как то, которое лежит в основе попыток вернуть религию к ее первоначальной "чистоте", "реформировать" ее и т.п. В таких случаях абсолютное значение признается лишь за одним из периодов церковного развития, и абсолютное наивно замыкается в ограниченности данного пространства и данного времени. Та же самая ошибка обосновывает хилиастические надежды на "полноту" или "исполнение" Церкви на земле. Это невозможно уже потому, что эмпирически прошлое не восстановимо и не усовершаемо. Полнота Церкви дана только в инобытии, "исполнение" ее есть подъятие всякого момента и всех моментов ее эмпирической жизни в ее всеединство. И само эмпирическое развитие ее должно пониматься с этой точки зрения — как неполное, становящееся всеединство.

Но если видимая Церковь всеединство (хотя и неполное, становящееся), она должна быть единством многих индивидуализаций, которое вполне невыразимо ни потенциальным многообразием единой древней Церкви, ни потенциальным единством современных разъединенных церквей. Идея Церкви выразима лишь во всех осуществлениях, эмпирически отрицающих одно другое, во многих моментах временного, последовательного ее развития, и многих моментах, существующих одновременно. В этом абсолютное значение того, что существует много христианских исповеданий. Из них каждое дает свой аспект христианской идеи, в глубине его другим исповеданиям недоступный; и каждое абсолютно нужно, ибо абсолютная Истина осуществима лишь во всеединстве своих аспектов. Они несовершенны, недостаточны только в том, что каждый, абсолютируя себя, отрицает все прочие.

Все исповедания истинны в основе своей, необходимо индивидуальной, а в выраженности своей истинны частично,

ограниченно. Всякое может, не теряя, а только углубляя индивидуальное свое основание, слиться в единстве с прочими, также преодолевшими свою ограниченность. Конечно, ему придется отказаться от многого, упорно хранимого, и многое принять от других, но этим оно и осмыслит вселенское содержание его индивидуального. Слияние в единство вовсе не утрата в нем самого себя, но как бы созидание его чрез себя и себя чрез него, созидание всеединства, не единства безразличного или отвлеченного. — Истина одна, но она не отвлеченная формула, объемлющая все и ничего не содержащая, а всеединство, живое и конкретное. Она утверждается не только логическими аргументами, а и деятельной жизнью; не пассивно приемлется и заучивается, а раскрывается в плодах напряженного индивидуального труда, "нудится". Истина не терпит м н и м о -благоговейного подхода к ней, елейных, ханжеских повторений сказанного другими. В христианстве свобода, а не рабство.

Будучи всеединством, Церковь должна выражаться во всех сторонах жизни и развития человечества, в частности — в индивидуализации его по культурам и нациям. Вселенская Церковь мыслима лишь как всеединство национальных церквей; и отрицание церковью национального начала — ее самоотрицание. Всякая церковь органически, интимными узами связана с данным культурным миром, с данной национальностью. Она должна выразить ее душу, преобразить и вознести во всеединство ее индивидуальное бытие. И всякая церковь, по крайней мере — бессознательно, национальна, а в силу национального облика своего, и только в силу его, вселенска. Идея вселенскости вовсе не есть идея интернационала, хотя бы религиозного, как склонно думать католичество, упорно отвергающее национальное начало и тем не менее само национально-романское. Поэтому для него идея всеединства и, конкретно, воссоединения церквей превращается в идею растворения и гибели всего национального в национально-романском, в идею п о д ч и н е н и я всех церквей Римской. А между тем, только в гармоническом единстве национальных церквей, являющих каждая свой особый, ей одной ясно зримый и родной лик Всеединой Истины, полна и совершенна Церковь Христова.

Православная Церковь есть по преимуществу Церковь Русская, не мыслимая вне русской культуры, в длительном отрыве от русской государственности и русской жизни. В ней, а не в греческой, не в других славянских церквах, доныне с наибольшей полнотой выражается вселенски-православная идея, как в древности она выражалась в церквах восточных, позднее в церкви византийской. Будучи национальной, русская церковь не перестает быть единой вселенской апостольской Церковью. Она свято и ревниво хранит догматическое наследие древней церкви, еще не знавшей разделения, еще сильной вселенским единством. Она ни в чем догму святоотеческую и вселенскую не исказила, ничего к ней не прибавила. Она ревниво берегла древний культ; и так называемый "раскол" вызван как раз этим бережением и боязнью новшества, более обоснованным, чем казалось еще недавно. В самой психологии православного человека глубоко заложена ревность к старине, часто для него самого в основах и мотивах своих непонятная и потому вызывающая на ожесточенную борьбу с ней. Православие живет, поскольку живет, подлинно и несомненно вселенским. Однако вселенское может быть выражено им лишь в понятиях и на языке русского народа; и в национально-русском оно видит свой дар вселенскому.

Я повторяю лишь ту же самую мысль, утверждая, что православию в высокой степени присуща малодоступная другим церквам (за исключением древне-восточной) интуиция всеединства. Из этой интуиции вытекает своеобразное, родственное античному отношение к космосу. Православие любовно его приемлет и выражает приятие его в своем культе с его теургичностью и направленностью и на материальный мир. Оно не мыслит человеческой жизни в обособленности от жизни всего мира как не мыслит и бытия русского народа в отъединенности его от человечества. Отношение его к жизни и аскетизму (ряд исторических недоразумений позволяет некоторым говорить об аскетичности русского православия) иное, чем у католиков или византийцев. Оно не смотрит на земную жизнь, как на юдоль испытаний; жизнь для него не нечто враждебное, злое, подлежащее преодолению и отмене и не простое средство стяжать жизнь вечную. Православие мечтает о преображении жизни, этой самой конкретной жизни, и благословляет ее

за то, что есть в ней Божественного. А Божественным в основе своей является все. Не отделяя чего-либо от бытия церковного, русская вера понимает нравственность только как религиозную, ставит религиозные цели и политической, и общественной, и всякой вообще деятельности. Православие знает о невозможности отделить церковь от государства и установить между ними какие-то человеческие договорные отношения. Оно знает, что все должно быть Церковью и в некоторой мере уже есть Церковь, что в *самой* Церкви должны быть власти и духовные и светские, и священство и царство. Всякое ограничение возможности действовать в политической или общественной сферах для православия есть ограничение его *церковной* деятельности, хотя отсюда не следует, что оно считает допустимым столь характерное для западных церквей действование "по образу мира сего". Церковь не может быть отделена от государства, ибо Церковь уже содержит в себе государство: ее понятие *догматически* шире, чем понятие клира и усеченных в политическом естестве своем мирян. Царь — помазанник Божий и глава Церкви в эмпирическом бытии ее; "царство" благословляется православием как наилучшая власть из всех на земле возможных, хотя оно в эмпирии и может остаться лишь абсолютным заданием.

Создавая вселенскую свою природу и вселенскость хранимых им догм и преданий церковных, православие сознает и то, что необходимым условием дальнейшего раскрытия Христовой Истины в Церкви, т.е. такого раскрытия, которое бы обладало вселенскими значением и неоспоримостью, является совместная и дружная работа всех церквей. Вселенская задача может быть выполнена только единою вселенскою Церковью. И пока разъединенные члены Церкви не воссоединились и внутренне и внешне в одном теле, раскрытие Христовой Истины и в догме, и в культуре, и в деятельности должно оставаться делом индивидуальным, а потому необходимо неполным, ограниченным, обреченным на ошибочность. В этом сознании основная причина пассивности, косности и русской церкви и русского народа. Перед русской церковью два пути: или путь воссоединения с собою отпавших от нее церквей западных, путь, своеобразно, в категориях западной идеологии, искаженный и обесцер-

ковленный большевизмом, или путь творческой индивидуальной работы в отъединении, работы одинокой и потому не могущей быть вселенскою и восприниматься ц е р к о в ь ю, как вселенская. Католичество, неправомерно отождествив себя в своей конкретной отъединенности и видимости со вселенскою Церковью и отрицая вселенское значение за другими ее индивидуализациями, давно уже совершает такую отъединенную индивидуальную работу и рассматривает ее как вселенскую. В ошибочном, но твердом сознании всецелой выраженности вселенского только в нем католичество может действовать организованно, систематически и уверенно. Этой возможности у православия нет.

Рассуждение наше конкретизируется. — В свете развитых мыслей становятся понятными отличительные черты русской церкви и ее истории. — Доныне русская церковь не дала системы богословия и вынуждена ссылаться, как на основные догматические сочинения, на труды отцов и учителей церкви древней. В ней не проявлялось инициативы ко вселенскому собору: собор православных церквей не будет вселенским, истинно-вселенский практически представляется неосуществимым. Чем "церковнее" православный богослов, тем более он робок, тем более связанным чувствует себя в своих высказываниях, которых не может ни признать, ни отвергнуть формально-вселенская власть, ибо таковой нет вне пределов бережения старого. И "охранительная" тенденция наших духовных академий в этом смысле оказывается весьма типическою. Если мы хотим назвать крупнейших русских богословов, мы должны будем называть или мирян или таких духовных лиц, ортодоксальность которых для многих компетентных представителей церкви подозрительна. И тот факт, что до самого последнего времени русская богословская мысль находилась в плену у протестантской, — очевидное следствие ее пассивности и робости. В богословии, и догматическом и нравственном, русская церковь еще потенциальна, только хранит наследие церкви древней, не решаясь на движение вперед. Та же косность наблюдается и в деятельности православия, обращенного к миру и человеческой жизни и все же не выходящего за грани традиции.

Конечно, эту потенциальность русской церкви большин-

ство будет объяснять нашим национальным характером. Но, во-первых, ее же мы наблюдаем и в других православных церквах, а, во-вторых, "национальный характер" и "особенность церкви" лишь два аспекта одного и того же. Поскольку мы рассматриваем русский исторический процесс как церковный (а с православной точки зрения мы должны его так рассматривать), мы обязаны искать объяснения его особенностям в церковности же. И объяснение это нами уже дано. — Православие потенциально в силу того, что в нем живо и остро понимание вселенской идеи, идеи всеединства, в силу того, что оно сознает невозможность осуществлять вселенское задание только индивидуальными усилиями. Однако, кроме "католического" одинокого делания и своевольного признания делаемого отъединенно за вселенское, с одной стороны, и воздержания во имя вселенской идеи от всякой деятельности, в чем повинно историческое православие, с другой, есть еще один путь. Это путь индивидуального творчества и искания, но не абсолютирующего свою индивидуальность и отъединенность, как в протестанстве, а признающего необходимость соборности и, чрез соборность национальной церкви, вселенскости. Ведь индивидуальный труд возможен, как напряженный до предела и в то же время сознающий недостаточность своей ограниченности и необходимость восполнения его трудом других. И точно так же возможен индивидуальный труд национальной церкви без абсолютирования (без католизации) его отъединенности, но с сознанием необходимости восполнения его таким же трудом прочих церквей и стремления к гармоническому единству.

Судя по видимости, наиболее близка идея воссоединения церквей католичеству. Я думаю, что она присуща ему менее, чем православию, и что распространенная иллюзия противоположного объясняется естественным и обычным смешением всеединого с абстрактно-общим. Католичество подходит к идее воссоединения и единства церквей с точки зрения внешней и формальной. Оно сводит ее к утверждению единственности и полноты своего понимания вселенскости, притом ограничивая церковное узко-церковным, т.е. исключая из него культурную жизнь в целом. Оно отрицает абсолютное значение за основными особенностями других церквей и других культур. Вселенская же идея не-

обходимо требует, чтобы каждая церковь и культура раскрыла свое содержание и прияла в себя чужое не внешне, а преломляя и претворяя его в себе. И если православие грешит недостаточностью в раскрытии им своего, оно не грешит нетерпимостью к чужому. Оно, наоборот, виновно — в силу той же потенциальности своей — в чрезмерной готовности принимать чужое таким, каково оно есть, без преображения его в себе. Это было в эпоху Никона, это еще ярче выразилось в XVIII и XIX в. в синодальной церкви, в упомянутом уже увлечении протестантским богословием, наконец, — в униатских движениях, вплоть до последнего из них: до "католичества восточного обряда".

Неотрывность православия от жизни: жизни повседневной (одна из тяжелых болезней русского религиозного сознания — связанный с эпохами Никона и Петра Великого разрыв культа с бытом, обесцерковление и обезличение быта), жизни общественной и политической, также не что иное, как одно из выражений идеи всеединства. По самой природе своей русская церковь не может оставаться вне национальной жизни, равнодушно относиться к проблемам политики и общественности. Отстранение от них ее обессиливает и обеспложивает, как немощным и неслышным сделало ее голос равнодушие ее к русским интеллигентским движениям XIX в. — Русская душа томилась в искании новых путей жизни, воспринимала и преломляла в себе западную идеологию и западную религиозность, трудилась над воссоединением церквей. А русская церковь не видела и не понимала, что это она сама томится, ищет и трудится. Она хранила предания отцов, но не углублялась в них, не искала в них ответа на задаваемые жизнью вопросы и, в лучшем случае, только повторяла старые никому не понятные слова... И жизнь прошла мимо "церкви" — единство, всеединство ее осталось потенциальным: казалось, народ и церковь идут разными дорогами.

Неразъединимы иначе как внешне и насильственно, и кажутся разъединимыми или разъединенными только поверхностному наблюдателю русская церковь и русское государство. В православном сознании это вовсе не означает господства церкви над государством или государства над церковью, еще менее — "омирщения" церкви в узком смысле слова. — Государство — часть церкви, церковь в

12-913

направленности ее на политические задачи. Оно должно быть православным, осуществлять православную идею чрез посредство своих органов и в пределах своей сферы, отграничиваемой от чисто церковной не разностью субъектов, а разностью средств и заданий. Если государство признает себя арелигиозным, оно становится гонителем церкви, хотя бы это гонение и не выражалось в кровавых преследованиях. Арелигиозное государство осуществляет задание Церкви бессознательно, а потому ограниченно и несовершенно. Оно обессиливает себя своею арелигиозностью, очень хорошо символизируемое русским "Временным Правительством" (большевистская государственность выше тем, что живет религиозною, хотя и искаженною идеею, а не абсолютным ничто). Отношения между "церковью" и "государством" рационалистически невыразимы, и "теория симфонии" или "гармонии", конечно, весьма несовершенна: она формулирует лишь бесконечно-удаленный от действительности идеал. Но важно не подменять этого идеала эмпирически удобною и незакономерно абсолютируемою формулой, не превращать, как католичество, временного в вечное.

Понятно — крушение самодержавия, исторически связанного с русскою церковью, вполне правильно почитаемого ею за лучшую из возможных религиозных форм государственности, было катастрофою и для церкви. Церковь не д о л ж н а была отнестись к этому факту равнодушно, как ранее равнодушно относилась к тому, что жизнь шла мимо нее и своей церковности не осознавала. Церковь должна была указать, что невозможно русское неправославное государство и что нелепо государство православное с президентом, парламентаризмом и четырьмя хвостами, более приличествующими врагам Божьим, что немыслимо, наконец, "отделение" церкви от государства. И в сознании всего этого глубокая правда монархических течений в среде самой церкви: вожделений о царе и призывов к царству. Но правда легко обращается в ложь, когда церковь берет в руки меч или призывает к крестовому походу против душевно-больных. Только слабостью веры в правду Христову можно объяснить воздержание от запрещения насилий, не говоря уже о призывах к ним.

В целом, русская церковь и здесь осталась верна своей

потенциальности, утешившись восстановлением патриаршества, словно оно возможно и реально без царства. Церковь не подняла своего голоса и против отделения ее от государства, даже в каком-то помутнении мыслей готова была это отделение приветствовать. Не как мученичество, но как нечто почти естественное, приняла она противоестественное ограничение ее деятельности душеспасительными проповедями и культом. Народ волновался, искал ответов на самые роковые вопросы. Он мечтал о Царстве Божьем на земле, называя его социализмом, но внутренно обращаясь к церкви. Он принимался за водворение этого царства, надеясь, что оно осуществимо с помощью классовой борьбы, грабежа и хорошего кровопускания. А церковь искала какой-то остров блаженных, куда бы не доносились звуки борьбы, и готова была верить, что может громко и внятно не отвечать на исступленно задаваемые ей вопросы. Да разве может церковь в такие "минуты роковые" не действовать? Разве она смеет не поднять голоса своего против безбожников? Разве может отмахиваться от вопросов о социализме, классовой борьбе, грабежах и убийствах, православная русская церковь?

Но русская церковь, живя идеею всеединства и потому сознающая необходимость всецелой церковной деятельности, сама болеет и томится своею пассивностью. Она жаждет выйти из состояния мучительной для нее косности. И вот на ее п е р и ф е р и и проявляется деятельность, прежде всего деятельность отрицания нового. Во имя ревнуемой старины нацело отвергается все то, что в муках, нелепо и беспорядочно пытается создать русский народ, та же церковь, только себя еще церковью не осознавшая. Появляются немногочисленные и слабые, рассеянные и несамостоятельные движения, нацело отрицающие революцию. Они отвергают зло революции, но — вместе с добрыми мотивами, в нем искаженными. Никто и не пытается в идеологии революции отделить пшеницу от плевел. Не пытаются и осмыслить свою деятельность как христианскую, не идя далее "благословения мечей" и подражая тем самым методам революции, которые отрицают. — Христос сказал: "Любите врагов ваших". "Ваших", отвечают, но не "Его" врагов, и ненавидят своих, зачисляемых в число Христовых.

Все это не выход и не "правда православия". И по-преж-

12*

нему томится русская религиозная мысль в сознании, что необходимо церкви православной и жить и действовать, не только молиться. Чуется, что есть какая-то правда в стремлении русского народа к лучшему будущему и в отрицании греховности настоящего. И стремление, и отрицание чисты в жертве за него жизнью; искажаются в злобе, борьбе и нелепых дешевых фразеологиях. Не должна ли и церковь идти вместе с народом? — Снова всплывает на поверхности церковной жизни деятельная группа, пытается дать ответы на вопросы волнующих ее мирян — не случайно во главе ее оказываются приходские священники — формулировать их смутные желания в определенные цели. Эта группа "приемлет революцию", "приемлет" ее идеологию и выдвинутую ею власть. Она уверяет, что "социализм" и есть настоящий христианский идеал: надо только сочетать его с верой в Бога. Но, приемля революцию, эта группа принимает ее целиком, начинает исповедовать классовое понимание общества, даже классовую борьбу. Цели, формулируемые ею, неудержимо и неуловимо растворяются в цели, формулируемые социалистической религией. И она уже бессильна указать специфически-христианские черты в своей деятельности. Не трудно говорить горькие и справедливые слова осуждения этой в страхе перед неминуемой гибелью поспешившей назвать себя "живою церковью" группе. Но не надо забывать, что есть в ней искренние и одушевленные люди. "Живая церковь" — жертва неправильно понятого, но исконно-православного сознания того, что церковь есть все и должна быть церковью деятельною и действенною. Она — жертва своей ошибки, потому что христианская вера, отрицающая всякое насилие, отрицает веру социалистическую. Что-нибудь одно — или идеология всеединства, или идеология материализма и, следовательно, атомистически-механистического, т.е. классового, понимания общества и социализма. Революционная идеология исключает христианскую. С фатальной неизбежностью "церковь советская" становится департаментом советского государства, члены ее — советскими служащими, немногие — за совесть, большинство — за страх. Попытка понять христианскую деятельность как коммунистическую, выражается в деятельности нехристианской: в обмане, запугиваниях и насилиях. Суть не в том, что "живую церковь" строят

нравственно слабые и плохие люди, а в том, что сама идея ее, ложная идея, началом тления, в ней заключенным, разлагает и себя, и носителей ее, и привлекаемых запахом тления новых сочленов, некрофилов. Неизбежно совершающееся на наших глазах разложение "живой церкви" на множество новых групп и течений, имя же им — легион.

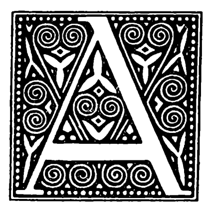
Православная церковь в целом не стоит ни за одним из выделившихся течений, пребывая твердою в охране старины, но и пассивною. Она расплачивается за верность свою Христовой Истине своими мучениками и исповедниками, кровью их искупая вину своей косности. С утратою организации, с угрожающей утратою иерархии, она подвергается опасности внешне распылиться, стать, как целое, невидимою. Тем острее и настоятельнее потребность в том, чтобы каждый член ее вспоминал о свободе православного христианина, не рабски следующего указаниям недоступного иерея, а творчески созидающего в церкви и с церковью и догму, и жизнь. Это тоже лишь одно из следствий продуманной до конца идеи всеединства и, может быть, только вместе с русскою государственностью умерев, как видимое целое, она оживет чрез новую жизнь в индивидуальных сознаниях. Может быть, ее и минует чаша эта.

Церковь должна быть всецело действенной, и словом и делом отзываться на все, на все политические и общественные проблемы. Но ее ответы и действия никак и никогда не могут разногласить с учением Христа, быть "злыми". Она не может благословлять ни одного, малейшего даже насильственного акта или лицемерно ждать, что его за нее совершат другие. Исповедуя Христову веру вплоть до мученичества, она должна отрицать и осуждать всякое насилие, ибо верит, что крест сильнее меча. Добро и зло познаются по плодам их — по делам, из них проистекающим, и церковь злых плодов приносить не может. Время ей поставило новые задачи. Она должна произнести нелицеприятный суд свой над всем современным миросозерцанием, неизбежным завершением которого является социализм, как неизбежным завершением его — большевистский коммунизм. Она должна разобраться в этом миросозерцании, озарить его светом своей догмы и, вскрыв его корни, отделить добро от зла, отвергнуть все, что зло само по себе или приносит плоды злые. И осознавая идею всеединства, она может уже

теперь указать на бесплодность труда, полагаемого на постройку новой Вавилонской Башни, неведомого будущего. Всякий момент времени нужен во всеединстве и всякий обладает абсолютным значением, нуждаясь в восполнении и преображении. Нельзя ради гадательного будущего забывать о вопиющем, о нуждах своих, о настоящем, и само будущее можно осуществлять лишь в меру примиримости его с настоящим и доброты плодов его для настоящего. Ведь Христос учил не заботиться о завтрашнем дне, потому что у каждого дня довольно и своей заботы. С той поры дни более беззаботными не стали. Почему же мы, христиане, должны изменять или лукаво истолковывать Его слова, ссылаясь на мнимую непримиримость их с общественной и политической деятельностью? Не лучше ли, не правильнее ли вместо того, чтобы сочетать Христа с Велиалом, продумать до конца глубокий смысл евангельского завета?

О СУЩНОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ

I.



втор этой статьи должен начать ее с обращаемой к читателю просьбы вооружиться терпением и не смущаться тем, что сначала рассуждения автора покажутся ему к теме прямо не относящимися. — Религия не область отвлеченных умствований, а существо жизни и бытия; и говорить о ней нужно и стоит только в том случае, если подходить к ней с сознанием, что без нее нет и не может, не должно быть ничего. Мы живем в эпоху более или менее неудачных попыток осуществить средневековую мысль о двух истинах — отделить науку от религии, государство от церкви, сделать веру частным достоянием индивидуума и, даже допуская бытие Божие, практически обойтись без Бога. Автор исходит из убеждения в ошибочности всех таких попыток и, желая оставаться последовательным, не отделяет от религиозности ни государственной, ни национальной, ни культурной проблем. К тому же и пребывание его в "Советской России" и все на глазах его происходящее и реально его затрагивающее как нельзя более способствуют "мистическому" подходу к теме.

С давних пор у нас общим местом сделалось утверждение об "оторванности" интеллигенции от народа. Его пытались лишний раз обосновать анализом доживаемой нами революции. В известном смысле и до некоторой степени утверждение это, конечно, справедливо, однако — только в известном, ограниченном смысле и в малой степени. Давно пора с большею, чем то обычно делается, определенностью, противопоставить ему и его относительной правде правду другую. — Русская интеллигенция (включая в нее и полу-

интеллигенцию, к которой необходимо отнести подавляющее большинство русских социалистов и, в частности, всех идеологов большевизма) являлась и является типическою выразительницею русского народа в его целом. Она раскрывает, актуализирует потенции народного сознания, которые без нее нам трудно было бы уловить и понять. По ней и лучше и полнее всего можно судить о народной душе и народной религиозности. Надо только научиться отличать показательность идеологии от ее действенности и не придавать чрезмерного значения внешнему и случайному: идеологической определенности или ограниченности, предпочитая форму истинному содержанию. Так, само собой разумеется, теории социализма, материализма или интуитивизма чужды и недоступны темному рабочему и серому мужику, а последняя из упомянутых недоступна и таким "идеологам", как Луначарский или Бухарин. И тем не менее дух и основной замысел этих теорий, вовсе не исчерпываемые, а чаще всего даже искаженные ходячими их определениями и формулировками, глубоко национальны, равно и отношение к ним. Мы обязаны считаться с фактами, а факты говорят, что "социализм" увлекает широкие круги русского народа. Но мы обязаны, с другой стороны, не искажать фактов и видеть, что увлекает он не тем, что написано на его красном знамени, не минором плохой музыки "интернационала", призывающего к "решительному и последнему бою", не пресловутым девизом "грабь награбленное", не конкретною своею программой, а призывом к общему благу и жертвенности, к реальному преображению реальной жизни (ср. 11).

Указываемое отношение между интеллигенцией, гениями (говорю вообще, а не в применении к современникам) и духовными вождями (не в смысле провозглашаемой ими программы — в этом отношении они чаще всего пешки в руках Истории), с одной стороны, и широкими массами или народом, с другой, не представляется чем-то специфически русским. Оно наблюдается у всех народов и во все эпохи, являясь основным принципом исследования исторической и культурной жизни, необходимым условием возможности истории и обществоведения, что, к сожалению, большинством историков, не говоря уже о так называемых социологах, весьма недостаточно сознается. Впрочем, здесь и после

всего написанного мною по этому вопросу[1] я не считаю нужным развивать высказываемую мною точку зрения. Мне достаточно лишь выдвинуть ее в оправдание дальнейших рассуждений.

2. И русскому народу, и русскому обществу, и русскому человеку, как уже неоднократно указывалось, в высокой степени свойственна абсолютность заданий, по существу своему религиозная, хотя не всегда и не всеми признаваемая за таковую. Практически она затемняется именно в религиозной своей природе подменою "названий", символизацией абсолютной цели какой-нибудь до крайности позитивной ее формулировкой. Она находит себе выражение в грандиозности и чаще всего неосуществимости заданий, вплоть до "немедленного социализма" ("немедленные социалисты" не мой вымысел, а действительно так называвшие себя люди, попавшие в газеты еще в начале нашей революции), в неистребимой, органической склонности к "сальто мортале" из царства необходимости в царство свободы. Не даром, если не ошибаюсь, несколько заседаний "социалистической академии" были посвящены теоретическому анализу этого прыжка.

Беспримерно уже само расширение "Державы Российской" "от финских хладных скал до пламенной Колхиды" и "до стен недвижного Китая", даже за эти стены. Еще показательнее политические идеалы — мечты о Великом Океане, о Константинополе, смущавшие даже трезвые, энглизированные умы тех русских людей, которые подменили абсолютный идеал желанием во что бы то ни стало быть реальными политиканами на европейский манер. И если мне укажут на необоснованность подобных грез, с упоминанием или без упоминания о "колоссе на глиняных ногах" — тем

---

[1]См. особенно введение к моим "Основам средневековой религиозности" СПБ., 1915 и "Введение в историю" (Теория истории) Петр. 1921. Ряд высказываемых далее мыслей с большею полнотою развиты мною в брошюре "Восток, Запад и Русская Идея", Петерб. 1922 г. Философское обоснование некоторых из выставляемых здесь догматически положений дано в моих статьях "О свободе" и "О добре и зле" в NN 1 и 3 журнала "Мысль" Петербург, 1922 г. См. также мои "Диалоги" Берлин, 1923 и "Философию Истории", ib.

лучше. Непрактичность, мечтательность политической идеологии как раз и вскрывает абсолютный характер ее идеала. А он находил и находит себе и чисто-религиозные выражения. Когда-то Москва осознала себя “третьим Римом“, передав в наследие империи величавый и религиозный образ “самодержца“, защитника веры православной и русской. Самодержец, став императором, сейчас же надел немецкое платье. Но идеология, близкая к идеологии “Василевса Ромеев“, осталась не только у гроссмейстера Мальтийского Ордена Павла, а и у “Агамемнона Европы“, и у Николая I, и у Александра II. Это только интеллигенция не хотела понимать того, что говорил ей о русском самодержце Пушкин, и свысока относилась к живому в народном сознании образу “Белого Царя“. Впрочем, от идеи Рима не ушла и интеллигенция. В лице большевиков она принялась за создание четвертого, которому, по мнению наших предков, “не бывать“; по сборнику же “Смена вех“ видно, что, по крайней мере, один из принявших в нем участие “профессоров“ (не помню какой) весьма не далек от взглядов старца Филофея. Оставаясь в пределах фактов, надо отметить, что даже теперь, в эпоху господства над Россией (впрочем более всего — словесного господства) коммунистического интернационала в заявлениях и мечтах вождей движения своеобразно всплывает вера в особую мировую миссию русского народа, вера, которая сочетается — здесь большевики сходятся нежданно-негаданно с Ф.М.Достоевским — с готовностью принести весь русский народ в жертву спасенному человечеству. И не следует в пылу политической или иной страсти умалять пафос самопожертвования, свойственный нашему воинствующему коммунизму, буквально толкуя слова некоторых его представителей об “опытном поле“ и служебном значении России. Они часто и собой готовы пожертвовать и жертвуют.

Грандиозность и, опознаваемая даже, религиозность целей, скажут мне, были свойственны и Западу. Стоит только вспомнить Крестовые Походы, борьбу папства с империей, империализм Плантагенетов, норманнов или еще лучше французских политиков XIV в. Запад все это пережил и оставил, как ненужное средневековье. — Ненужное ли? Не является ли секуляризация культуры на Западе не шагом вперед, а шагом назад? Не надломилась ли культура Запа-

да в XIII — XVI веках и не расплачивается ли теперь своим разложением за этот грех? Очень уж мы склонны абсолютировать западную культуру и западную идеологию, без спору соглашаясь видеть в религиозности нашей культуры ее отсталость. Может быть, и не бесполезно посмотреть на проблему с нашей русской точки зрения. Не надо забывать, что в силу разных обстоятельств культурный уровень русской интеллигенции в XIX и XX веках не ниже, чем культурный уровень западной. Точно так же и руководители, и вдохновители русской политики едва ли во многом уступают вдохновителям политики западных государств, если брать умственный кругозор тех и других. И какие-то глубоко лежащие причины обуславливают "бескорыстие" русской политики и политической идеологии в XIX веке, наивную идею "Священного Союза", славянофильские мотивы войны с турками при Александре II, мечты, витавшие в Гааге, и многое другое. К самым ярким идеологам нашей политической мысли надо причислить Тютчева и Достоевского. И оба они понимают наш политический идеал как религиозный, а им, во всяком случае первому из них, испытанному дипломату и образованнейшему человеку своего времени, никак нельзя отказать в трезвости мысли и политической прозорливости. Кто — как, а я не согласен считать друга Шеллинга и Гейне наивным невеждою или признавать Вячеслава Иванова варваром по сравнению с "образцом культуры" Максимилианом Гарденом. Конечно, существовали и существуют позитивные направления русской политики и политической мысли. Странно было бы, при нашей склонности абсолютировать все, даже европейскую культуру, даже англоманство, чтобы их не было. Но очень характерно, что эти "другие" течения получают преобладание, за исключением эпохи Петра, в периоды упадка национального самосознания, а крупнейший представитель их в последнее время, граф С.Ю.Витте, действует накануне величайшего кризиса русской истории.

Итак, идеализм, абсолютность заданий, более или менее религиозно окрашенная и непрактичная мечтательность являются характерными чертами русской политической и общественной мысли, которая даже к чисто практической цели подходит с ее теоретической стороны, делая ее чем-то абсолютным. Они, эти черты, уясняют нам пафос Добролю-

бовых, Чернышевских, Писаревых, всех крупнейших наших публицистов, большинство которых не случайно прикосновенны к духовному званию. Они до известной степени делают понятным подслушанный Владимиром Соловьевым у наших позитивистов силлогизм: "Человек произошел от обезьяны и следовательно должен стремиться к общему благу". И разве не касанием к абсолютному, к абсолютной истине определяется своеобразная значительность русской литературы? Разве не трагична и не символична для нас судьба идейного отца большевизма графа Льва Толстого, литературного гения, который во имя принятой им за абсолютное идеи кастрирует себя и неудержимо стремится к плоскому наукообразному силлогизированию и смешному даже у школьников педантизму? Или мы, русские, не видим того, что видят сторонние наблюдатели на Западе?

"Жомини, да Жомини, а о водке ни полслова" — жаловался Денис Давыдов на гусаров нового поколения. — В частной и личной жизни мы встречаем те же черты. Русский ученый в большинстве случаев не любит кропотливой и мелкой работы. Он, вслед за Тентетниковым, мечтает о том, как бы разрешить мировые проблемы, часто почти в наивной уверенности, что от него решение их зависит. Он строит грандиозные планы и от младых ногтей философствует. Очень редко удается ему пойти далее первой книжки, носящей на себе следы неопытности и поспешности, но непременно снабженной принципиального характера предисловием. Он оставляет работу. Не потому ли что не любит заниматься "гробокопательством", а непонятность, абсолютность задания подсекает всякую надежду на его осуществимость? То же самое и в общественной деятельности. — Необходимо преобразовать людей и общество. Но достичь подобной цели одним скачком невозможно, тем более, что и разрушить до конца старое не так уж легко: оно оживает. А двигаться к идеалу шаг за шагом, осуществлять его незаметным, муравьиным трудом охоты нет. И вот, если есть энергия и вера в осуществимость, получается активный большевизм, неизбежно разбивающий себе лоб; если, что типичнее и чаще, такой энергии и воли нет, появляется равнодушие не только к идеалу, а и ко всей окружающей действительности и ко всякой деятельности, беспримерная лень.

Как бы ни определялся идеал русского человека, чем бы ни признавал русский абсолютное: Богом, общим благом, материей или организацией производства, абсолютная природа этого идеала вскрывается без труда. Она сказывается в том, что только на него и направлено внимание, что ему подчиняют всякое явление жизни. Русский человек не любит компромиссов и половинчатости, по крайней мере в теории и чувстве: на практике-то он чаще, чем кто-либо другой, пойдет на компромисс (ср. 11-12). Он страдает органическим моноидеизмом. И вне идеала, вне отношения к нему ничто для него значением не обладает. Русские (не только интеллигенты, а и мужики) обнаруживают редкостное равнодушие к повседневности, к быту, в этом характернейшая их бытовая особенность. — Они не усматривают оправдания бытовых форм тем идеалом, который исповедуют: религиозным или позитивно-рационалистическим. Зато, если из идеала вытекает определенный уклад жизни, внезапно появляется исключительный педантизм, доводящий до нелепости, в жизни выраженный Л.Толстым, в литературе — героями "Что делать?" Вот почему, вожделея о царстве небесном или грядущем социалистическом рае, мы живем в мерзости запустения; "убедившись", что идеал семейной жизни в духовном единстве и взаимоуважении, пренебрегаем всеми исторически сложившимися формами того и другого. Нравственная деятельность может быть для нас обоснована только абсолютным, т.е. религиозным идеалом. Она не автономна, а подчинена высшей идее. И во имя этой высшей идеи, которую слишком часто отождествляют с нигилизмом, утилитаризмом, социализмом, безжалостно разрушаются основные и элементарные нормы морали. Если мы усомнимся в нашем идеале, нам сейчас же покажется, что "все позволено". А так как какое-то сознание этого идеала не умирает, мы непременно попытаемся на деле проверить: точно ли "все позволено", не убедит ли нас какое-нибудь чудо; и ниспадаем до последних низин животности и зверства.

Итак, с тяготением к абсолютному связано равнодушие к относительному, во всяком случае постольку, поскольку это относительное абсолютным не оправдано и не обосновано. Отсюда проистекает исконно русский максимализм или большевизм: презрение к действительности или беспощад-

ное разрушение ее во имя неосуществимого идеала. И редко большевизм сочетается с плодотворной практической деятельностью и чутьем реальности, таит свой яд под покровом необходимого. Таков большевизм Петра Великого, большевизм, губительность которого прикрыта грандиозным размахом дела Преобразователя, но тем не менее ясна для внимательного взгляда в рационалистической ломке исторически сложившегося уклада жизни, в разрушении основы ее — русской церкви. Не умаляя ни гения Петра, ни значительности сделанного им, необходимо понять новую историю России не только, как продолжение и развитие того, что начато великим императором, но и как борьбу с ним, последний фазис которой мы, кажется, переживаем в изживании творчески бесплодного большевизма. Конечно, здесь особенно надо остерегаться односторонних обобщений. — В современном большевизме есть положительное содержание, которое лежит в глубине нелепой мнимо-научной и явно-социалистической формулировки его конечных целей и которое можно определить как стремление к благу человечества, к справедливости и правде и готовность жертвенно это благо осуществить. Вместе с тем, большевизм — сила консервативная, спасающая, вопреки своим явным устремлениям к разрушительности, и русскую государственность, и русскую национальность, обнаруживающая религиозный смысл и цель нашего народного бытия. Но с другой стороны, большевизм и реакционная сила, которая стремится во что бы то ни стало "продолжить дело Петра", т.е. отрицательные тенденции, конкретно — ограниченный европеизм Петрова идеала. В этом смысле изживание большевизма и является изживанием ограниченности европейской культуры.

Если русский человек верит в абсолютное значение своего труда, он не щадит себя и границ не знает, обнаруживая энергию сверхчеловеческую, "до смерти работает". Если такого значения в деятельности своей он не усматривает, он поражает своею ленью и недвижностью, считает волю бездельем, работу рабством и "до полусмерти пьет". И в целом до сих пор абсолютное воспринимается им преимущественно со стороны его всеобщности, а значит и неопределенности, потенциальности, чем объясняются черты сходства с созерцательным Востоком, преобладание в нацио-

нальном характере именно пассивности, лени. Очень распространено объяснение русской непрактичности в самом широком смысле этого слова "историческими условиями". Ссылаются на то, что искусственно устраняемый от всякого участия в политической и общественной жизни, не воспитанный на ней и в ней "народ" ее понимать и ценить не научился. Но, во-первых, указываемую причинную связь можно и обернуть, в частности указав, что не более "практичны" и "правящие", выросшие в среде и атмосфере политической деятельности, что последний русский император Николай II — фигура глубоко национальная и, наконец, что "у всякого народа то правительство, какого он заслуживает". Во-вторых, сфера деятельности не исчерпывается политической и крамольной с точки зрения данной власти общественностью, и не все, называемое "политикой", является ею. Русские же "непрактичны" и в том, в чем западноевропейцы обнаруживали свой практицизм в эпохи более сильной и энергичной абсолютной монархии, чем Русская Империя за последние 50 — 60 лет. Нечего ссылаться и на природные богатства страны, будто бы не позволяющие умирать с голоду даже лентяю. — Известное дело, что на Руси искони с голоду умирало очень много, и пресловутая лень покупается ценою отказа от насущнейших потребностей. Вообще не следует механизировать историю и слишком шаблонно понимать то, что называют "воспитанием": одни и те же условия по разному "воспитывают" разных людей. Наконец, и вопрос о взаимодействии между обществом и средою, в частности о влиянии географии, совсем не так прост, как кажется. — Географическая обстановка меняется под воздействием человека до неузнаваемости, о чем свидетельствует история Западной Европы. И прежде чем объяснять, например, национальный характер греков изрезанными берегами Балканского полуострова и обилием островов в Эгейском море, полезно поставить вопрос: почему греки прекратили свои блуждания именно на Балканском полуострове, почему на нем окончательно осели, а не двинулись дальше, как другие народы сделали это до них и после них?

Пассивное, "женственное" отношение к абсолютному не раз отмечалось в качестве одной из основных черт нашего народного характера. Оно сочетается с живым сознанием

невыразимости смутно постигаемого абсолютного, роковой порочности всех попыток его определить и осуществить. Естественно, что ко всему “выражающему“ абсолютное, мы относимся с недоверием и отрицанием, к самому “Божественному“ робко и стыдливо; а для нас все так или иначе ведь Божественно. Мы не любим громких фраз и пленяющего романцев жеста, и не согласны признать, что: “кронштадцы — краса русской революции“. Наши лучшие стилисты велики не пафосом, а своеобразным сочетанием его с иронией или ясной простотой. Русский человек делает хорошее и красивое крадучись, с ужимкой; ценит такой поступок, в котором его “я“ теряется. Он стыдлив и нежен в любви и дружбе, предпочитая скрывать нежность за нарочитою грубостью.

Но тут-то, наверно, подымется целый рой возражений. — Хороша стыдливость русского простолюдина, вечно язвящего в колене восходящем и врагов и друзей, и тварь бессловесную! И какую там нежность или стыдливость можно усмотреть в грубости и озорстве “камаринского мужика“ или Ф.П.Карамазова? — Напротив, прямо-таки поражают (и давно уже поражали наблюдательных иностранцев) в русском народе озорное бесстыдство и холодная жесткость. Все это, конечно, есть и хорошо известно было тому же Достоевскому, тем не менее признававшему свой народ за народ-Богоносец. Дело в том, что сама резкость и яркость проявлений бесстыдства, “озорства“, сама беспредельность жестокости свидетельствуют о силе противоположных свойств. “Бесстыдство“ и “жестокость“, проявляющиеся в русском народе, при ближайшем и более внимательном рассмотрении оказываются не чем иным, как болезнями обостренных стыдливости и нежности. Озорничая, русский или испытует свою стыдливость, стремится убедить себя в ее абсолютном значении или попирает то, во что, может быть пламенно, но по его мнению наивно и безосновательно верил. Мы бесстыдны или тогда, когда ищем абсолютное, или когда с невыразимой тоской убеждаемся, что его потеряли. Наше “бесстыдство“ не атрофия, а гипертрофия стыдливости. Впрочем, иногда оно может быть и атрофией, но в этих случаях причина его в знакомом уже нам равнодушии к эмпирии. Им, равнодушием к эмпирии, отчасти объясняется и холодная жестокость. — Не в земной жизни

и не в земных наслаждениях или страданиях смысл бытия, а потому, в конце концов, безразлично: страдает ли человек или нет. Или смысл бытия выше страданий, или он не существует совсем. Так оправдывается отвращение от страданий, самозамыкание в удаленности от них, что особенно важно и привлекательно для человека чувствительного и нежного. И по происхождению своему жестокость вместе с тем и болезнь жалостливости, способности сострадать и любви к страданию.

Мы говорим о тяге русского народа к абсолютному, подчеркивая, что абсолютное он склонен понимать, как нечто общее и неопределенное как некоторую потенциальность. Это справедливо лишь отчасти. — При всем равнодушии к эмпирии русский человек относится к ней не так, как созерцатель-буддист. При всей своей тяге к абсолютному, он не склонен к той же точности абстрактного представления о нем, как германец. Абсолютное воспринимается им как некоторая неопределенная потенциальность, но вместе с тем как основа всего и всяческого. Во всяком явлении он чувствует что-то Божественное, признает его правоту и прозревает в нем Бога. Оттого, не довольствуясь, подобно буддисту, созерцанием идеала (к тому же и созерцается иное), он стремится воплотить его, хотя в большинстве случаев лишь в мысли, недейственно или нелепо. Оттого он и задыхается в разреженной атмосфере кантианства, не привившегося к русской философии, и вечно ломает себе голову над проблемами добра и зла, оправдания и спасения. В этом своеобразном отношении к абсолютному и к действительности — корень его легкой подчиняемости внешним условиям, его законопослушности и “перевоплощаемости“, отмеченной Достоевским. Но здесь же коренится и бурно временами вспыхивающее бунтарство (не планомерная, рационалистическая революция) во имя внезапно увлекающих новых определений абсолютного или во имя безграничной свободы во всем усомнившегося и все отвергающего.

3. Высказанные выше соображения, конечно, покажутся читателю недостаточно обоснованными. Но доказательство их и не входило в мои задачи. — Мне надо только выдвинуть основные мысли, поставить проблемы, для уяснения и обоснования которых потребны многие страницы, и прежде всего напряженные усилия мысли со стороны читателя.

Итак, основную черту русского национального характера, "русской души", я усматриваю в тяге к абсолютному, которая необходимо предполагает некоторое, более или менее смутное его восприятие, хотя и уживается с весьма неточными определениями его. А воспринимается абсолютное (в единстве своем) как нечто потенциальное и неопределенное, но непостижимым бытием своим затемняющее и обесценивающее эмпирию, и как единство всяческого, необходимо подлежащее полному осуществлению во всем, а следовательно и определению, и, наконец, как все сущее (что в некотором смысле абсолютирует или обожает самое эмпирию). Неотчетливость, неясность восприятия позволяет, с одной стороны, отрицать абсолютное как таковое, причем в силу указанной связи его с эмпирией отрицается в ценности своей и она, с другой стороны — довольствоваться очень неточными и неверными определениями его, заимствуемыми из области той же эмпирии, но абсолютируемыми. Воспринимаемое в своей неопределенности и потенциальности, абсолютное обесценивает эмпирию, порождая настроения, близкие к настроениям пантеизирующего Востока. Но, благодаря реально ощущаемой связи абсолютного с эмпирией, эмпирия без него оправдана и обоснована быть не может, а оно само мыслится как необходимо подлежащее воплощению: истина понимается в смысле жизненной и деятельной истины, хотя и не так, как в американском прагматизме, чуждом нам в силу отрицания им абсолютности истины. Рядом с этим, вследствие той же связи между абсолютным и эмпирическим, второе не может быть без всякого колебания противопоставленным первому, как отрицательное инобытие: оно в известном смысле божественно, проявление абсолютного, благодаря чему невольно стирается грань между сущим и должным.

Таково реальное положение. Но реальность становится понятной только по сопоставлению с идеальным. Идеал же заключается в постижении абсолютного как идеально-реального всеединства, которое есть все и всяческое, ограниченно реальное в каждом отдельно взятом моменте эмпирии, идеальное в единстве и множестве, рассматриваемых по отношению к каждому моменту отдельно, как цель их, совершенное в конкретном всеединстве моментов, во всем времени и пространстве их всех. С этой точки зрения, эм-

пирия — неполнота или недостаточность абсолютного в его выражении, а описанное нами состояние русской души должно быть определено как недостаточность ее усилия или напряжения, как ее вялость или косность. Разумеется, русская косность — порок, и порок национальный, наследственный, но она вместе с тем и вольная вина народа и каждого принадлежащего к нему индивидуума. И вольная недостаточность усилия выражается в неясности восприятия абсолютного, в ограничении этого восприятия потенциальностью и идеальностью (отвлеченностью) абсолютного. Она же сказывается с другой стороны и в отожествлении абсолютного с каким-нибудь эмпирическим идеалом, например — с благом человечества (и только будущего) на земле, или в небрежении эмпириею и, следовательно, пассивном же подчинении ей.

Конечно, и душе Индии в высокой степени присуща устремленность к абсолютному, понимаемому как потенциальность всяческого. Но в ней такое понимание "окончательно", "предельно" и потому связано с отрицанием эмпирии и полным к ней равнодушием, чего в русской душе нет. Попыток воплотить абсолютное в жизни, признания или хотя бы предчувствия, что сама эмпирия в каком-то смысле и есть абсолютное, в индийской, как и вообще в пантеистической культуре, мы не наблюдаем. Действительность для нее — иллюзия, в лучшем случае — что-то временное, преходящее волнение абсолютного. Отсюда — невозможность для пантеиста и пантеистической культуры абсолютировать эмпирию, отрицать во имя эмпирии само абсолютное, что, однако, совместимо с некоторыми формами атеизма, понятием которого в применении к индийской философии, впрочем, неправомерно злоупотребляют. Равным образом немыслимы в Индии и специфически-русские проявления богоборчества.

Можно указать много общих черт между русской душой и душой германской, особенно в некоторые моменты развития, например, в эпоху раннего развития романтизма. И тем не менее в идеалах и стремлениях немецкой романтики есть что-то, по существу противоречащее русской душе. "Вы беретесь за невозможное предприятие", говорил Ф.И.Тютчев Шеллингу. "Философия, отвергающая сверхъестественное и желающая все доказать с помощью разума,

роковым образом должна направить свое течение к материализму, для того, чтобы утонуть в атеизме. Единственная совместимая с христианством философия целиком содержится в катехизисе. Надо верить в то, во что верил Апостол Павел, а после него Паскаль, склонить колени перед безумием Креста или — отрицать все. Сверхъестественное, по самому существу своему, и есть то, что для человека наиболее естественно. Оно коренится в человеческом сознании, несравнимо высшем, чем то, что называют разумом, этим бедным разумом, который допускает только понятное ему, т.е. ничего не допускает". И шеллигианство и гегелианство чужды русскому религиозно-философскому сознанию своими притязаниями на адекватное постижение Божества, отрицаемое в кантианстве, но отрицаемое опять-таки неприемлемым для нас образом. Если же мы всмотримся в религиозную трагедию романтизма, она обнаружит нерусскую свою качественность одинаково и в "приятии мира" Новалисом и в аскетизме Клеменса Брентано.

В приятии русскою душою мира ей не свойственно такое погружение в эмпирию и такое ограничение себя ею, какие мы наблюдаем на Западе, частью в той же Германии, но особенно в романских странах. Эмпирия для нас не может быть самоцелью, хотя иногда метафизический идеал и скрывается за формулами позитивически понимаемого прогресса. И в этом корень нашей неприязни к западному "мещанству", столь остро почувствованному и выраженному Герценом.

Так указанные нами основные черты русского национального характера позволяют его определить и в смысле отличения его от других культур.

4. Мы говорим о "русской душе", "русском национальном характере" и т.д. Что это за "душа", что за "характер"? Кто является "субъектом" всех этих "русских" чувств, стремлений, идей? — "Русский народ"? — Но тогда входят ли в его понятие поляки, латыши, литовцы и другие "инородцы"? — Не развивая и не обосновывая здесь в полной мере своей точки зрения, ограничиваюсь немногими догматически высказываемыми утверждениями. — Русский народ есть субъект русской культуры, в частности, русской государственности. Он — единая и целостная личность, однако личность реальная только во всех своих кон-

кретных индивидуализациях, каковыми являются и все носители индивидуализирующих и выражающих всерусскую культуру культур, все, если угодно, "народности", входившие, входящие и ожидаемые к вхождению в состав этой культуры. Многие из этих "личностей второго порядка" прежде обладали некоторою самобытностью, своею культурой и только потом растворились в единстве народа русского, перестав быть личностью и не став новою в индивидуализации русского. Многие сохранили нечто свое, частично освоив русское и частично отдав себя. Иные стали или станут еще личностями в смысле индивидуализации именно русской культуры или самоопределятся в противопоставлении ей. Но до известной степени и в известный период времени все они — индивидуализации или моменты многоединой русской индивидуальности. Субъект русской культуры вполне реален только в единстве всех своих временных и пространственных обнаружений. Эмпирически он выражен всегда неполно: то как первичный носитель и выразитель своей культурной идеи в себе самом и даже в одном ограниченном своем осуществлении, например: в великорусской народности, то как перерабатывающий в себя и свое чужое, то как отражающий в чужом свое. И в данную историческую эпоху всегда возможно указать некоторую "центральную" индивидуализацию его, вокруг которой располагаются остальные. Такою центральною индивидуализациею за 600 — 500 лет новой нашей истории была великорусская народность, творящая православную и национальную культуру, осваивающая и перерабатывающая в себе другие культуры и в них отражающаяся, поскольку они, как, например, польская, сохраняют рядом с ней некоторую свою самобытность. Во всяком случае, признанием за великорусской народностью первенствующего и руководящего значения нисколько не исключается тот факт, что другие народности осуществляют и выражают культурные потенции России по-иному: так, как они не могут быть осуществлены и выражены великорусскою. Напротив, эти другие народности должны раскрывать русскую идею каждая по-своему, причем некоторые обладают еще и своими истоками.

Признавая первенствующее положение великорусской индивидуализации многоединой русской культуры, я, естественно сосредоточиваю свое внимание именно на ней. Но

само собой разумеется, что, считая общерусскую культуру только отвлеченным понятием (она реальна лишь, как многоединство своих индивидуализаций), я и каждую индивидуализацию (в том числе и великорусскую) понимаю как некоторое более ограниченное многоединство: и она реальна лишь во всеединстве своих индивидуализаций вплоть до единственной конкретной реальности — индивидуума. Однако, в целях исследования, я конечно, должен пользоваться отвлеченными понятиями и терминами: говорить не о том, другом, третьем русском человеке, а о русском человеке вообще. На это у меня не меньше права, чем у любого психолога или экономиста, до сих пор еще не расставшегося с Робинсоном.

Исходя из понятия всеединой души, тем самым я получаю право рассматривать культуру и культурную жизнь как некоторое целое, а не дробить ее на "ряды", "явления" или "элементы", всегда определяемые условно и поставляемые друг с другом в причинную связь (при невозможности эксперимента и условности их выделения) хуже, чем гипотетически. Всякое противопоставление общественной жизни политической, экономической или духовной условно, фиктивно и, несмотря на известную методическую его полезность, неправильно. Ни о какой причинной взаимозависимости, ни о каких "факторах" здесь не может быть и речи. — Всеединая душа одинаково может выразить себя и в экономике, и в "духовной культуре", и в материальном быту. Судить о ней можно по любой из этих индивидуализаций (на этот раз не индивидуальностях-личностях, а их актах), и дело исследователя выбрать наиболее для него удобную. Я, как ясно из всего сказанного, такою индивидуализацией избираю религиозность.

Религиозно то, что относится к абсолютному. Но такое определение еще недостаточно, ибо вне абсолютного нет ничего, и само понятие индивидуализации всеединства требует допущения по крайней мере возможности того, что во всяком явлении культуры есть и религиозный момент, т.е. что всякое явление религиозно. Поэтому к относимости и отнесенности к абсолютному, как первому признаку религиозного, необходимо присоединить другой — направленность души на абсолютное, хотя бы такая направленность и не всегда отчетливо сознавалась. Ее нет в современной за-

падной культуре, или, если и есть, то до последнего времени в малой степени. Потому-то и можно противопоставлять западную культуру в ее целом западной религиозности, что недопустимо в применении к русской религиозности и культуре, хотя ее нигилистические и атеистические течения, на первый взгляд, говорят об ином. — Русская культура по существу своему религиозна: в этом ее differentia specifica, позволяющая аналогизировать ей западную только до XIII — XVI века.

5. По православно-русскому сознанию все относится к абсолютному, все с ним связано, и не только связано: все — не что иное, как обнаружение абсолютного или Богоявления, теофания. Поэтому Божественен космос, что постигли уже эллины, умозрения которых бережно хранимы в восточной Церкви, Божественны народ, общество, государство, Божественна всякая человеческая жизнь и деятельность. Не создания князя мира сего, не создания Божьи, возникшие только для упорядочения расстроенного грехом бытия, общества и государства, не создания они людей, от Бога отъединенных. Нет, они Божественны в самой основе своей, хотя, конечно, по греховности осуществляющих в себе их людей и недостаточно Божественны. И естественно, что отношение к ним двойственно, колеблясь в пределах от полного и безоговорочного приятия (когда забывается их недостаточность) до полного же и решительного отрицания (когда забывается их Божественность).

Чтобы понять это, необходимо уяснить смысл теофании. — Теофания — само Божество, но не в Себе и не в полноте и неизменности Своей. Теофания всегда — некоторая умаленность Божества, большая или меньшая, а, следовательно, имеющая начало и конец, т.е. тварное. Само Божество не может умаляться и делиться. Оно выше изменения, Оно все во всякой своей теофании, — все они и каждая из них. Теофания существует только в твари, которая вне теофании — ничто. Таким образом, теофания есть само Божество, поскольку Оно являет Себя в своей твари, т.е. творит, создает ее, и поскольку тварь свободно Его приемлет. Будучи одним действием, теофания есть действие двух субъектов: Бога и твари, существующей только в свободном приятии ею созидающего ее Бога. Поэтому неправильно отвергать ее, как нечто самобытное и Богу противостоящее; но

правильно бороться с ее неполнотой или недостаточностью, т.е. развивать и восполнять ее, "эмпирическое", "это эмпирическое". Свойственное болезненному состоянию русской души решительное и полное отрицание эмпирии находит себе объяснение в недопонимании выясненной нами сейчас идеи, смутное восприятие которой и ведет к тому, что эмпирия отрицается не равнодушно, как на Востоке, не во имя ухода из нее, но во имя лучшего, идеального, если не абсолютного по существу, то абсолютируемого. Само разрушение в этой связи нередко понимается как создание и преображение сущего.

Как бы то ни было, для русской души все Божественно. Поэтому разделение светского и религиозного для нас прямо непонятно: недаром даже большевики не сумели удержаться на позиции отделения Церкви от государства, не говоря уже о том, что большевистский коммунизм тоже своего рода религия (см. 6). Если же единство религиозного есть Церковь, то церковно все: и мир, и государство, и личная жизнь, и быт. Нет в человеческой культуре ничего, что бы в существе своем не было церковным, хотя все и не вполне церковно; нет ничего преходящего, гибнущего, ибо церковное всевременно, вечно. Здесь более чем где бы то ни было, необходимо отличать церковную полноту Богобытия от бытия эмпирического. Церковь — идеал эмпирии, однако такой идеал, что он для Божества и в Божестве исконно и вечно сразу и — ставится и осуществлен, а для эмпирической действительности, как ограниченного в себе и для себя момента Богобытия, только осуществляется, становясь и исчезая. Истинная Церковь есть мир, всецело причастный Богу, Его всего в себя приемлющий и приявший, Им всецело обоженный в человеке. В истинной Церкви осуществлена и всеедина вся множественность эмпирического бытия, т.е. каждый момент его в ней достиг полноты своего раскрытия, став всеми другими и всем, не переставая быть и собой. Церковь истинная — совершенное тело Христово, единое со Христом Богом, когда "всяческое и во всяческом Христос". Она составляет с Ним нераздельно-неслиянное двуединство, и сама — совершенное, всевременное и всепространственное единство всего во Христе.

Истинная совершенная Церковь не противостоит эмпи-

рии как нечто отдельное и особое, как некая сущность или сила. Она содержит в себе эмпирию как свой момент, и выражает себя в каждом ее моменте. Но именно в качестве момента Церкви эмпирия недостаточна, не обладая ни полнотою развития каждого из своих моментов, ни всею их множественностью, ни всем их единством. Она временна и пространственна, т.е. ограниченно-всевременна и ограниченно-всепространственна. В эмпирии Церковь выражается неполно и несовершенно, хотя выражается сама она и только она, а не что-то иное. Всеединая Церковь живет в стихийном "бессознательном" стремлении всего сущего к Благу: к бытию, жизни, самоутверждению и отдаче себя другому и Богу, к смерти. Она живет в стремлении человечества воплотить идеальное, идеально устроить общественную и государственную жизнь, усовершить их, познать мир в отношении его к Богу и как Божественное в культурной деятельности, в религиозно-философских исканиях. В эмпирической разъединенности, во времени и пространстве Церковь не в состоянии сохранить полноту свою и определяет себя как стремление к абсолютному, т.е. как религиозную жизнь и религиозное познание, в невольном противопоставлении этого стремления чисто-эмпирической, т.е. неопознанно-церковной деятельности, тем самым себя ограничивая. Таким образом, религиозное предстает как часть мира, не отделимая, однако, от нерелигиозного ясною и неподвижною границей, но словно постепенно сходящее на нет в нерелигиозном. Равно и церковное, т.е. религиозное в связи со Христом, неуловимо переходит в религиозное вообще и мирское. Поэтому видимая церковь не выражает собой в своей видимости Церкви истинной, прорастающей в мире как зерно, пронизывающей его как закваска. Истинная Христова Церковь видима только частично по внешнему исповеданию Христовой Веры, по видимой иерархии и видимым таинствам; да и в качестве видимой, она разъединена.

По католическому учению Христос установил церковь земную, и, согласно словам кардинала Беллармина, столь же видимую как государство Венецианское, в смысле и форме иерархического общества, т.е. единства многих, стремящихся соединенными усилиями к общей цели, к спасению. Притом католик склонен понимать спасение не в

смысле преображения всего мира, а в смысле одинакового для всех индивидуумов, хотя и разного по степени состояния. Во главе этого иерархического общества Христос поставил двенадцать апостолов, передав им власть учить, править и освящать верующих. Наследниками апостолов являются епископы, подчиненные князю апостолов Петру в лице его преемника — Римского Папы. Католическое учение о церкви увлекает своею стройностью, продуманностью и отчетливостью, но в этом и заключается главный его недостаток. Католическая церковь — совершенное монархическое государство, живущее по строго-определенным законам, управляемое по точному их смыслу дисциплинированною, подчиненною самодержцу-папе — иерархиею. Церковь Римская создана по образцу земному, не случайно в течение долгого времени связанная с земной территорией — папским государством. Она по самой определенности своей противостоит прочим церквам и государствам, отсекая себя от полноты единства с ними в глубинах Церкви Истинной.

Римская церковь выделяется из мира, как часть мира, и резко от всего прочего отграничивается. Можно по-разному понимать и оценивать государство земное, считать его по происхождению своему дьявольским или тоже благоустановленным, как учит католичество ныне, но противопоставление себя государству для католической церкви необходимо и неизбежно, как неизбежно и то, что это противопоставление превращается в противопоставление одного государства другому. — И духовная и светская власть одинаково от Бога, и обе по-своему святы, учит современное католичество, но цели обеих различны. Светская власть устрояет и охраняет благо временное (bonum temporale), условное, определяя политические, общественные и частные права граждан; церковная полагает свою цель в спасении (salus animarum). Очевидно, такое разделение областей властвования заставляет предполагать, что не все церковно и что нецерковное, в лучшем случае, временно, преходит. Оно противостоит церковному, как иное, и естественно возникает проблема взаимоотношения между обеими властями. Каждая, говорит католичество, в своем роде есть власть величайшая, что уже предполагает определенную различенность "родов". Но раз ни одна из двух властей от дру-

гой не зависит, необходим дружественный союз их, причем вполне по образцу земных союзов должны быть оговорены и действительно оговариваются права и обязанности обеих. Если же так, то неизбежно самоограничение церкви в ее деятельности, отказ от земного, для нас необходимого, и, с другой стороны: “communio lucis cum tenebris“.

С умыслом остановился я на католическом учении о церкви. — Оно неприемлемо для православного сознания в самой основе своей, — в принципиальном отделении религиозного и христианского от нерелигиозного и нехристианского, церковного от нецерковного. Для нас, православных, все мирское и, в частности, светская власть, не временное, вырванное греховностью челоловечества учреждение: она столь же необходима в мире, как и власть церковная. В идеале своем и существе светская власть не вне церкви: она такая же церковная власть, как и власть иерархии. И священство и “царство“ одинаково необходимы в Церкви Христовой. У них различные цели и различные сферы действия, но эти цели и сферы не разграничены ни юридически, ни конкретно, ибо всякое явление и церковно и государственно. Такие акты светской власти как война, наказание, принуждение, вовсе не лежат вне сферы церковной. И равным образом царь, как блюститель жизненной правды, не может стоять в стороне от теоретического ее выяснения — от догматического творчества Церкви. Это ведь право и обязанность всякого христианина, только в католичестве низводимого на степень законопослушного раба, тем более обязанность того, кто поставлен над всеми и всем и, в качестве Помазанника Божьего, истину осуществляет. Но как же тогда согласовать деятельность обеих властей, сталкивающихся и переплетающихся во всем решительно? — Во всеединой истинной Церкви, в идеале, требуемое согласие достигается само собой. “Когда священство непорочно, а царство пользуется лишь законною властью“ — говорит еще Юстиниан — “между ними будет доброе согласие“. В самом деле, если царь и священство выражают вселенскую истину, как они могут прийти в противоречие друг с другом? Царь так же свят, как и архиерей. “Он равночестен Богу. За исключением священнодействий василевс обладает всеми преимуществами епископа“, и — “Я царь и я иерей“, заявляет в VIII веке Лев III Исавр.

Таково идеальное взаимоотношение обеих властей. На деле можно говорить лишь о том либо ином приближении к нему, когда практически поневоле приходится искать компромиссных решений в духе, хотя бы, католического. Однако и в этих случаях "внецерковность" государственной власти не приобретает абсолютного значения; напротив, за царскою властью сохраняется и церковный смысл, церковное значение: царь является главою христианского мира. Мир не отделяется от Церкви искусственно воздвигаемою перегородкою и не может быть и мысли об отделении церкви от государства. Все входит в церковь и отделить церковь от государства для русского народа то же самое, что сделать государство церковью (например — коммунистическою, хотя бы со Христом во главе "Двенадцати") или создать взамен ее советскую церковь, так называемую "живую".

Всем этим объясняется специфическая связь русской, а еще ранее византийской церкви с государством. И вполне естественно, что византийские василевсы, а частью и русские цари вмешивались в церковно-догматические споры и церковную жизнь. Петр, заменяя патриаршество синодом на немецкий манер, формально продолжал традицию русских самодержцев, и его реформа была не чем иным, как покушением русской церкви на самоубийство. Теперь, часть русской, по существу — отмершая и мертвая (потому-то она и старается уверить себя и других в том, что она "живая"), пытается санкционировать дело Петра и взывает о помощи к его преемникам. Но не следует объяснять законопослушность русского духовенства только сервилизмом, хотя в нем недостатка не было и нет. — Как понятно из сказанного, катастрофа русской государственности была катастрофой и для русской церкви, и, если уничтожение патриаршества представляется началом разложения царства, разложение царства — начало окончательного распада синодской церкви. Насильственно отделенная от государства, церковь по природе своей не может замкнуться в отведенную ей уместными лишь на Западе законами сферу. Она жаждет полноты деятельности. И вот из нее подъемлются националистические государственные течения, по современной российской терминологии "контрреволюционные", и церковь, как в пору Смуты, становится последним убежищем национальных идеалов. Эти течения ничтожны, выра-

зились лишь на окраинах и за рубежом, не отличаясь особою активностью. В пределах Советской России они просто выдуманы. Поскольку они прибегают к мечу и огню, они перестают быть церковными, поглощаются политическими, и не в них жизнь русской церкви. Рядом с ними из церкви же исходят течения, направляющиеся к совместной работе даже с коммунистической властью. Несмотря на всю их противоестественность — что общего у Христа с Велиалом? — сводить их к одним эгоистическим расчетам отдельных групп и лиц нельзя. В них есть свой пафос, сознание необходимости для церкви всесторонней деятельности и какой-то правды, усматриваемой, если не в идеале, то в мотивах коммунизма (2). Но и эти течения, благодаря поддержке со стороны власти могущие временно и видимо восторжествовать, в истоках своих опорочены мелкими людьми и гнусными средствами. Они мертвы, потому что отрекаются от Христа, ибо иначе как отречением от Христа нельзя признать исповедание социализма, покоющегося на классовой борьбе и атеизме. В большинстве своем и в основе своей Русская Церковь занимала и занимает иную позицию. — Она не может принять отделения церкви от государства, не может признать первенства материальных интересов над духовными и религиозными и классовой борьбы коммунизма. Но она не может бороться против насилия насилием же и обманом. Единственный для нее возможный путь заключается в следующем. — Повинуясь "властям предержащим", она лояльно выполняет те требования "безбожного" государства, которые не противоречат учению Христову. Не препятствует а к т и в н о противоречащим ему, ибо это значило бы прибегать к насилию или обману, но сама их не выполняет, отрицая их своим от всякого содействия им устранением и, если необходимо, ставя себя в положение церкви гонимой, молчанием и мучиничеством исповедуя Христово учение. Это не борьба и даже не пассивное сопротивление — ведь нельзя же считать сопротивлением мой отказ проповедовать социализм, в который я не верю. Это — вынужденное, безмолвно осуждающее бездействие в том, что не от Христа, а от антихриста. Это верное следование учению Учителя, безмолвием отвечавшего на обвинения и нападки.

Таков путь Православия в переживаемые нами тяжелые

годы. И я утверждаю, что Русская Церковь в общем и целом шла и идет по нему. Ее можно обвинять, но никак не в активной контрреволюции, а только в недостаточной ясности поведения, в уступчивости, в готовности удовлетворяться компромиссами, в слабости (11, 12). Может быть, она виновна еще в том, что слаба она верою, что готова иногда допустить, будто "врата Адовы" могут одолеть Церковь Божию, и склонна пойти по пути приспособления. Сейчас она на грани утраты ею своей видимости. — Законной канонической иерархии почти уже нет. Возглавляемый патриархом епископат насильственно отъединен от священства и мирян, другая часть епископата сама лишила себя сана и способности к благодатному действованию посягновением на права патриарха, третья часть занимает промежуточное положение, по необходимости недоговоренное. Священство также в массе совлекает с себя сан и отпадает от Церкви, признавая "Временное Церковное Управление". Истинная православная Церковь разъединена на небольшие группы священников и мирян, не изменивших ей, и на единицы, лишенные видимого благодатного общения друг с другом и Христом. Каковы будущие судьбы этой единой истинной Церкви, сказать нельзя. Но в разъединении и рассеянии все члены ее могут, наконец, внутренно и глубоко пережить и Христову истину и самое Церковь, осознать ее идею, которая вместе с тем есть и русская идея. В них, в невидимом их единстве последний оплот русской веры и русской национальности, которые будут существовать лишь в той мере, в какой они его сохранят. Так в свое время сохранила себя Россия за стенами Троице-Сергиевской Лавры у мощей преподобного Сергия.

Есть еще один вопрос, тесно связанный с отношением Православия к государству, — вопрос об отношении его к самодержавию. Как сейчас показано, православие не может быть равнодушным к государственной жизни и деятельности, а, следовательно, и к той либо иной форме государственности. Но помимо всякой веры и всяких религиозных убеждений, лучшею формою политического бытия является монархия, и монархия не конституционная, не сословная, а именно самодержавная. В ней не должно быть засилия какого-нибудь сословия или класса, чем грешила русская императорская власть, но что представляется неизбежным

только тому, кто верит, будто борьбою классов исчерпывается историческая действительность. Но в ней не должно быть и рационалистических выдумок, создавшихся на почве искаженного понимания английского государственного строя, которое исказило его самого и известно под именем парламентаризма. Однако всем этим не исключается, а напротив, требуется и оправдывается, как земское самоуправление, так и органически из него вырастающее общее представительство, отношение которого к самодержцу по существу не укладывается в формулы ограниченной или конституционной монархии, исторически, вероятно неизбежные.

Итак, будучи органически связанною с государственностью, церковь русская, конечно, может желать только наилучшей ее формы, т.е. самодержавия. А оно обусловлено еще и религиозным значением самодержца. Русскому народу нужен не только "хозяин", но, поскольку этот народ не отрекся от своего идеала, и Православный Царь, глава христианского мира. Но, очевидно, главою христианского мира может быть только один человек, ибо вселенский собор по самой природе своей не может стать учреждением постоянным. Вселенский собор, как и вселенский патриарх нужны в церкви, но не в отмену, а в восполнение самодержца, не вместо него, а рядом с ним (ср. 7).

Трагедия русской истории в том, что в России или царь без патриарха, или патриарх без царя. Но церковь в качестве церкви не может и не должна реформировать политический или общественный строй. Она должна ждать реформы "мира" от самого мира и только указывать ему истину. Она вынуждена ждать, лишенная значительной и необходимой для нее сферы деятельности, лишенная возможности объединять православный мир и распространять православие. Вероятно, "мир" разрешит проблему своими средствами и не так, как считает правильным церковь. Чем дальше его решение будет отстоять от идеального, тем труднее будет церкви действовать и жить (ср.11).

6. Итак, православная церковь, поскольку она опознается русским человеком, не представляется чем-то отделенным от государственности и общественности: она в идеале проявляет свою деятельность и в них, их в себе содержит, являясь моментом Церкви в высшем смысле, Церкви, выражающейся и в государственности. Но она связана именно с

этою конкретною, русскою государственностью, будучи не только православною, а и русскою церковью. И тем не менее она считает себя вселенскою. Как объяснить это видимое противоречие?

Возможны два понимания кафоличности или вселенскости. Первое ярче всего обнаруживается в католицизме и социализме, второе хранимо православием. — Вселенское или универсальное, рассуждает католичество, охватывает, в идеале, по крайней мере, все. Поэтому универсально то, что находится во всякой вещи и универсальное равнозначно общему в смысле отвлеченно-общего, ибо западная мысль по природе номиналистична, не приемлет никакого имяславия. При отождествлении же вселенского с отвлеченно-общим, вселенская церковь, поскольку она выражена уже, скажем, в католичестве, может стать актуально-вселенской, а не, как сейчас, только потенциально-вселенскою, лишь в том случае, если все иные "церкви" по содержанию своему с нею отожествятся. Но тогда не должно между ними быть никакого различия, ибо различающее и отличное не универсально. С этой точки зрения, вселенская церковь — нечто вроде интернационала, идея которого не случайно появилась на Западе, по существу будучи лишь одним из определений католической идеи. — Для вселенской церкви как таковой не может быть национальных церквей: все национальное не религиозно, не абсолютно, не существенно. Слагающие вселенскую церковь церкви для католического понимания являются однородными атомами, а относительная самостоятельность их ничем не оправданною, случайной и подлежащею отмене. Поэтому-то для католицизма и неприемлемы такие явления как галликанство, униатство, "католичество восточного обряда", терпимое лишь до поры до времени, национальный язык в Богослужении, и т.д. Поэтому и в Польше католичество национализировалось только вопреки своей природе, а вообще на Западе проблема национальности не связана с проблемой исповедания. То же самое наблюдается и в продукте католического вырождения — в социализме, с его интернационалом, с его практическим и теоретическим отрицанием всего национального. И становясь "церковью", социализм выражает идею отвлеченного единства в общей, обязательной для всех догме, в священном писании — "Капитале" — и катехизисе —

“коммунистическом манифесте“, в общих приемах интерпретации и комментирования, аналогичных аллегорической экзегезе, в разделении всех “товарищей“ или “камрадов“ на мирян или просто-товарищей и духовенство или “сознательных“, со спецификацией вторых по степеням агитаторов, организаторов, ораторов, председателей и вождей, среди которых выдвигается несколько кандидатов на роль непогрешимого папы. Интернациональное единство сказывается в общем однородном типе организации — в митингах и съездах, своего рода поместных и вселенских соборах, на коих дела решаются не по большинству голосов, а по благодати, выражаемой руководящей группою, — “pars concilii sanior“, в “комитетах“ и вселенских празднествах. За общими догмами, называемыми “научным социализмом“, организацией и дисциплиной, за начатками общего обряда, культа, следует общая, так называемая партийная или пролетарская этика, намечается новая псевдонация; и международный социализм неожиданно обнаруживает природное родство с другим продуктом упадка религиозности, — с современным иудаизмом.

Православное сознание понимает вселенскую церковь иначе, хотя надо сознаться, это понимание и не высказано им с достаточною полнотою и ясностью. Для него вселенская церковь — тело Христово, живой организм. Но организм не создается путем сложения однородных атомов или путем сложения с ними чего-то отвлеченно-общего, как, с другой стороны, он на однородные атомы и не разложим. Организм не мыслим без органов, из которых у каждого своя задача и своя функция и каждый является единственным, другими незаменимым. Поэтому вселенская церковь и мыслима только как система или гармоническое единство местных, национальных или объединяющих несколько национальностей либо разделяющих органически одну какую-нибудь национальность церквей. Во вселенской церкви не должно быть недостаточности церквей эмпирических, но должна сохраняться абсолютно ценная и неповторимая другими индивидуальность каждой из них. Всякая церковь, как бы мала она ни была, хотя бы “церковь домашняя“, есть союз или иначе единство любви, составляемый входящими в нее и своими отличностями восполняющими друг друга индивидуальностями. Так и вселенская церковь —

13–913

единство любви, составляемое взаимодополняющими друг друга высшими личностями или индивидуальностями, церквами поместными. Вселенская церковь объединяет многоразличное в единое тело. Подобно ей и поместная живет началом, объединяющим и созидающим единый организм — царство ромеев, царство русское и т.д.

Вселенская Церковь, мы уже знаем это, — есть всеединство. Следовательно, она не существует без множества своих индивидуализаций и существует как единство их всех. Она вся в каждой своей индивидуализации, которая таким образом содержит в себе все прочие, раскрывая их в себе и из себя, и содержится во всех и каждой из прочих, всецело в них растворяясь. Церковь как бы целиком выражает себя сначала в "этой" индивидуализации (поместной церкви), потом, переставая быть ею, в другой, потом столь же всецело становится третьей и т.д. Однако в ней, как во всеединстве, всевременном и всепространственном, нет "сначала" и "потом", "здесь" и "там". Каждая индивидуализация ее сразу и "есть" в ней и "не есть", и созидается — и создана (создала себя) — и погибает — и воскресает. В идеале каждая должна в особой качественности своей явить все индивидуализуемое другими, т.е. всех их принять в себя и как бы поглотить, а ради их и индивидуализации самого всеединства всецело всю себя им отдать. Таким образом полнота самоутверждения оказывается необходимым условием полноты самоотдачи и обратно, в чем и выражается закон Любви. Отсюда следует, что каждая церковь должна быть вселенскою и перестать быть, должна жить — умереть — воскреснуть. Но в эмпирии должное не выполняется, оставляя завершение иной, высшей сфере бытия: то, что должна эмпирически осуществить данная церковь, не осуществляется вполне ею, а частично осуществляется за нее другими, хотя и могло бы быть ею самой осуществлено при полноте ее усилия. Эмпирически мы не наблюдаем приятия данною церковью всего явленного другими: многое остается для нее только знаемым, многое даже непонятным. Точно так же нет эмпирически и полноты самообнаружения. Не приемля всего чужого, данная церковь не осуществляет и всего своего: многое в иной индивидуализации осуществляется за нее другими. Сверх того и приемлет и осуществляет она разъединенно, как бы по частям и отрывочно. В этом

смысле ни в один из моментов эмпирии не достигается полнота всеединства, а следовательно не достигается она и в целостности эмпирии, как всецелость множественности и единства истинной Церкви. Отсюда — необходимость в инобытии восполнения эмпирии и искупления вины эмпирической церкви. В инобытии же, для которого это бытие — его момент, всеединство выражено в усовершенности и единстве всех частных его обнаружений, не погибших, а, с точки зрения эмпирии, преображенных и восполненных. В усовершенности всеединства Церковь есть единство самодержавной священнической власти, временно и искаженно выраженной эмпирически папством, с единством соборного согласия всех членов Церкви, и с единством власти царской, гармонично сопряженной с соборною (в качестве частных и урезанных проявлений которой я рассматриваю и власть "представительных учреждений") и "папскою". Эти три формы единства несогласуемы лишь в ограниченном эмпирическом бытии, "на земле", в силу ограниченной самоутвержденности каждой. И неприемлемо православному вселенскому сознанию папство именно потому, что оно отрицает религиозное значение царства и понимает первенство части, ему принадлежащее, как господствование над вселенским собором и земную власть.

Однако каждая церковь может стать из потенциально-вселенской актуально-вселенскою, из себя самой развивая, но развивая в с в о е м аспекте, потенции, актуализуемые другими. Так в истории католичества мы наблюдаем попытки выразить себя и в царстве (средневековые империи и — ограниченно по-мирски — империя Наполеона) и в соборности. Равным образом и в православии потенция папства сказывается в иные моменты развития патриаршества, константинопольского и русского, причем намечаются своеобразные, чуждые Западу отношения между патриаршей властью, с одной стороны, царскою и соборной, с другой. Всякая церковь потенциально есть вселенская, вселенское обнаружение всего церковного в ее особой качественности; всякой может принадлежать эмпирически-главенствующее положение, место и значение главы тела Христова, если она того захочет и сумеет по духу Христова учения свое хотение осуществить. Но вселенскость не уничтожает особой качественности каждого из членов Церкви, напротив,

она ее требует. А потому нет никакого противоречия в том, что православная вселенская церковь и есть церковь русская, которая ощущает себя как вселенскую, и может актуально стать ею при условии полного осознания христианской идеи.

7. Идеал вселенской русской церкви, который может осуществиться в зависимости от ее воли и воли других поместных церквей, от воли вселенской, заключается в том, чтобы она, из потенциальности своей развила, актуализировала вселенское в особом "русском" аспекте. А это значит, что она должна воспринять (т.е. развить и из себя) достигнутое другими церквами, уподобиться им, отожествиться с ними и восполнить "воспринятое" своим, им потом его отдав. Такова ее задача — самоутверждение, не осуществимое без самоотдачи. Православная церковь может стать актуально-вселенскою только перестав быть, и может перестать быть, только став актуально-вселенскою. В ее актуальности в ней должны явить себя (это не значит, что вполне явят) и первосвященство ("папство"), и вселенская соборность, и царство, доныне явленные ущербленно. В ее самоотдаче все должно прекратиться и погибнуть для того, чтобы по-иному актуализоваться в других церквах. Однако все это должно быть не в какой-либо момент времени, а во всевременности. Иными словами, нет необходимости, чтобы в какой-нибудь период земного бытия церковь русская обладала эмпирическою единственностью в мире, сразу выражалась и в соборности, и верховной святительской власти и в царстве. Временно ее достижения могут быть и разъединены, хотя чем соединеннее они, тем она ближе к должному своему, к идеалу. От ее соборной воли, от воли вселенской Церкви, живой и в других поместных церквах, зависит степень полноты, с какою осуществится ее идеал. Он может остаться эмпирически незавершенным, в чем будет вина русской церкви и всех церквей. И это не вина какого-нибудь одного момента, но вина всех моментов, временного ее бытия, ибо каждый из них должна она довести до предельного напряжения.

A priori не исключена зависящая от свободной воли Церкви и, следовательно, от воли каждого из членов ее, т.е. и церквей поместных и индивидуумов, эмпирическая полнота ее деятельности. Однако на деле мы этого не наблюдаем.

Пути эмпирических церквей — недостаточные; деятельность их неполная, в чем и вина их и кара. Неполнота эмпирической церкви ясна в недостаточности ее единства и в недостаточности ее разъединенности. Каждая частная церковь не объемлет всего мира, актуально не вселенская, каждая противостоит другим и, противостоя, отвергает не только их особность и отдельность, но и то Божественное, что ими осуществляется, а ей в ее собственной ограниченности недоступно. Ни одна не выражает эмпирически всего в ее индивидуализации, и всецело не отдает себя другим. Полноты всеединой Церкви на земле не было и нет, а, следовательно, и не будет, именно потому, что нет и не было. Единство Церкви до разделения было потенциальным, и потому что церковь эмпирически и в качестве церкви не была всем миром, и потому что тогда она еще не явила той множественности, какую явила и являет в эпоху своего разъединения. Так же и сейчас христианству противостоит язычество, церкви собственно — государственно-общественное бытие, все еще не оцерковленное, каждой отдельной церкви — все прочие. Даже если допустить то, к чему должно стремиться, если допустить, что когда-то все церкви объединятся и вся жизнь будет церковною, это единство все же не будет истинным и полным всеединством: в нем эмпирически не останется всей реальности прошлого и ныне переживаемого нами (ср. 10).

Истинное всеединство Церкви сверхэмпирично, содержа в себе всю эмпирию. Эмпирическим, земным идеалом является возможное приближение к нему в каждый данный момент. И это приближение лучше всего можно определить как идеал воссоединения церквей. Только необходимо уяснить себе его с полною отчетливостью.

До сих пор "соединение церквей" понимается с чисто внешней стороны, как формальный акт воссоединения, и, конечно, без формального акта полным оно быть не может. В предполагаемой и вожделеемой единой Церкви должно быть признание себя единою Церковью со стороны всех, составляющих ее в момент единения частных церквей. Признание же себя единою Церковью предполагает и выраженность этого единства в догме, жизненном идеале, организации и иерархии.

Единство организации по существу безразлично для цер-

квей протестантских, признающих лишь единство сверхэмпирическое, “corpus mysticum Christi“. Но оно необходимо и для православия и для католичества, для которых Вселенская Церковь должна стать и эмпирически единою организацией. Оба почитают себя самого Вселенскою Церковью, но для католичества вселенская организация уже целиком дана в нем и должна быть только принята другими церквами (в чем и заключается, по его пониманию, актуализация вселенскости), для православия — потенциальность вселенскости не только в том, что эмпирически церкви разъединены, а и в том, что сама организация вселенская еще не существует. Возможно, что главою земной церкви будет римский патриарх, но тогда, с православной точки зрения, его власть, сама природа его власти будет иною, чем сейчас. Не может во вселенской церкви остаться то же соотношение между папством и вселенским собором, которое существует сейчас в католичестве между папством и поместными западными, ошибочно признаваемыми за вселенские, соборами. Это отношение нельзя юридически конструировать по образцу рационализированной монархии, конституционной или абсолютной. Ведь не может действительность соборных решений покоиться на утверждении или “апробации“ их папою: тогда вселенский собор уже не орган Духа Святого. И по тем же самым основаниям нельзя подчинить власть “папскую“ власти соборной. В истинной Церкви обе могут быть лишь согласными, восполняя и поддерживая друг друга, одна постоянная, другая — являющая себя в периоды особой нужды в ней, высказывающая волю всех и то, что не может быть доступно уму и воле одного человека (ср. 6). Равным образом и отношение папы к другим патриархам, епископам, клиру и мирянам не должно быть аналогизируемым отношению между властью и подданными в светском государстве. Высшая власть в Церкви, вопреки тенденциям и практике католичества, не должна ограничивать свободы властвуемых. Возможность этого до известной степени обнаруживается в православии с его свободою личных религиозно-моральных исканий, с уважением к ним (как бы ни затемнялось оно в иные периоды), с русским старчеством.

Во Вселенской Церкви должны быть истинные, а не урезанные в “правах“ своих и потому мнимо вселенские собо-

ры. В ней должна проявиться в большей степени, чем даже в православии, скорее — так же, как в протестантизме, только без протестантской рационалистической ограниченности, свободная догматическая и практическая деятельность мирян, связанная у нас с именами Хомякова, Соловьева, К.Леонтьева, Розанова. Наконец, как мы уже знаем, не должно быть в ней и вне ее неоцерковленного мира, т.е. необходима в ней и власть царская, в качестве и церковной, а не светской только. Отношения же между царством и священством в идеале столь же необычны для исходящего из анализа светского общества сознания, как и отношения между первосвятительством и собором (ср. 6).

Так в общем стремлении к единству ни одна из "церквей" не должна отказываться от своего и себя самой, внешне подчиняться, как полагают католики, но каждая и все должны отказаться от замкнутости в своей ограниченности и отрицании чужого. Поэтому и путь к воссоединению для каждой церкви есть путь ее самосознания, а в самосознании — сознания того, что кафолично. Всякая же попытка механического внешнего "соединения", т.е. на деле подчинения, способна только отдалить истинное единство, приводя, как показывает история "уний", к временным и мнимым успехам. Во имя отвлеченного единства и во имя данного конкретно-ограниченного его выражения, она отвергает многообразие и многовидную красу тела Христова. Это еще очевиднее, когда мы обращаем внимание на другие стороны вселенского единства.

8. Как можно и должно мыслить единство догматическое? Католичество опять-таки исходит из убеждения, что римская церковь даже во вселенски-потенциальном, в эмпирически-ограниченном бытии своем обладает полнотою актуализованной истины, что все отъединенно определенное и формулированное ею со времени раскола, догматически безошибочно, полно, а не ограниченно. И протестантство и вульгарное православие видят в католических "новшествах" только уклонения от вселенской истины, протестантство со склонностью отрицать самое возможность адекватного выражения Истины, православие в убежденности, что только оно и хранит и может полно ее высказать. Православие с полным основанием ссылается на то, что оно ничего нового к постановлениям семи вселенских соборов

не прибавило, хотя в этой его сдержанности не только его заслуга, но и его вина, уподобляющая его зарывшему в землю данный ему талант рабу. Выход не в отрицании католических “догм“ и не в возвращении к VIII веку. — Во всех провозглашенных католическою церковью догматических положениях есть зерно Истины; но все они выражают эту Истину ограниченно: и “Filioque“ и догма Непорочного Зачатия, и догма папской непогрешимости. Все они нуждаются в восполнении, в расширении своего смысла, что может быть только делом Церкви Вселенской, ибо как раз неучастие других церквей в догматической деятельности католичества и обусловило ее ограниченность и ошибочность.

Для православия — это показано мною в другом месте — неприемлема догма “Filioque“ как внутренно-противоречивая, как умаляющая Духа Святого и ведущая к отрицанию эмпирического бытия. Но православию близка и понятна мотивирующая эту “догму“ интуиция — постижение единства Божества, не только как единства “сущностного“, но и как единства ипостасного, чем эмпирия оправдывается в полной мере, чем обосновывается само личное бытие. Точно так же православию присущ “мотив“ догмы Непорочного Зачатия, хотя сама эта догма, как делающая ненужным воплощение Христово и скверною брак, ему и чужда. В подтверждение нашей мысли нам достаточно указать на православный культ Богоматери и на Софиологию, нашедшую себе выражение и в русской иконописи и в русской религиозной философии. Оправданность и обоженность человечества, а в нем всего мира, — одна из основных истин христианства, а ведь к этому и сводится учение о непорочном зачатии Богородицы, конкретно выражающей самое Церковь или Софию. Но человечество оправдано и обожено не во временно-пространственной ограниченности своей, как необходимо истолковывается католическая “догма“, а во всеедином Богобытии его, что находит себе эмпирическую индивидуализацию в сошествии на Деву Марию Духа Святого, которое ни в коем случае нельзя уподобить брачному союзу.

Если всякая церковь вносит во всеединую свое догматическое богатство, свой догматический труд, она раскрывает в ней и свое богатство культовое, которое не отрицает культа других церквей, но как бы становится рядом с ним,

более соответствуя данной индивидуальности, звуком ее голоса завершая вселенскую симфонию. Культ расширяет религиозное за пределы учения: вместе с нравственной деятельностью он объемлет всю жизнь человека и жизнь космоса. В отношении же своем к жизни и космосу православие — мы уже знаем — шире, кафоличнее католичества. Не проводя резкой грани между церковью в узком и широком смысле, оно от мира не отгораживается. Для него церковная деятельность не полна, если церковь не образует жизни, не берет на себя задач общественных и государственных. Для него вся культура потенциально-церковна и должна стать церковною актуально. Живой идеей всеединства оно стремится освятить не только индивидуальную деятельность, как протестантство (Beruf), а и всю культуру вообще. Оно мечтает не о создании "церковной культуры" в противопоставлении культуре мирской, как католическая, но об оцерковлении или обожении самого мира.

Всякая культура потенциально церковна. Поэтому соединение церквей есть и соединение и оцерковление культур (ср. 2). Поскольку православная церковь стремится актуально быть церковью вселенской, она раскрывает свою русскую культуру, в ней являя свой неповторимый лик — вселенское как национальное. Постольку же она воспринимает и другие культуры, как бы растворяется в них и их оцерковляет. В этом глубочайший смысл так называемой "европеизации" России и объяснение религиозного отношения к "европейскому", характерного именно для нас. Но европеизация сама по себе ("большевистская", а частью и "Петровская"), является отказом от своего, самоотдачей и гибелью. Поэтому она эмпирически должна восполняться раскрытием своего, восполнением воспринимаемого, самоутверждением.

9. Мы не в состоянии предсказать будущее развитие русской культуры и русской церкви, но мы можем до известной степени определить стоящие перед русской церковью задания. Русская церковь должна пойти по пути догматического творчества. А в этой сфере ей предстоит прежде всего раскрыть и обосновать идею всеединства, потенциальную в ранней церкви, искаженную, лишь ограниченно-выраженную в католичестве. Раскрытие же идеи всеединства позволит обнаружить истинное соотношение между абсолютным

и относительным бытием на почве христианских идей творения из ничто и теофании. Это соотношение должно оправдать и обосновать относительное бытие, отрицаемое пантеизирующим язычеством и древне-христианским аскетизмом в некоторых его течениях, отвергаемое в абсолютной своей значительности как атеизмом, так и религиею и философиею Запада, рабствующего эмпирической ограниченности и тем своеобразно ее абсолютизирующего. Правильное понимание относительного бытия одинаково далеко и от отрицания его и от абсолютирования, которое в конце концов приводит лишь к релативизму. А из этого правильного понимания вытекает и разрешение поставленных и опять-таки ограниченно решаемых Западом проблем: учения о Церкви (затронутого в догме Непорочного Зачатия, в культе тела Иисусова, в теории церкви и ее отношения к государству), о взаимоотношении между Справедливостью и Благостью, Благодатью и Свободою. И развитое учение о Церкви, включающее в себя и учение о культуре, кладет основания для решения проблемы христианской общественности и проблемы отношения христианства к язычеству.

Все эти вопросы в большей или меньшей степени уже осознаны и поставлены русскою религиозно-философскою мыслью. Они являются основными темами Достоевского и русской литературы вообще. Но религиозная философия для русского сознания не должна ограничиваться только сферою теоретического понимания. Она должна раскрыть жизненный свой смысл и обнаружить себя и в деятельности. Поэтому перед православной культурой стоит проблема преодоления своей пассивности и созерцательности в деятельности. Здесь тоже многое намечено Западом, и католическим и протестантским. Реальное оцерковление жизни и быта является необходимым условием развития. Но это оцерковление не должно ограничиваться теми узкими рамками, которые проведены католичеством, или отрицанием конкретно-религиозного смысла деятельности, свойственным протестантству и антирелигиозным движениям, например социализму. Оно также исходит из идеи всеединства, требующей признания религиозного значения за всяким, даже малейшим актом, и за всякой общественной и политической деятельностью, и, не противопоставляя мира церкви, преображает все мирское, делая его церковным.

Осуществление русского идеала зависит от свободной воли русской церкви, от ее вольной самоотдачи; но не только от нее. Такая же свободная деятельность, направленная к той же вселенской церкви и выражающаяся тоже и в самоутверждении и в самоотдаче, должна обнаружиться и в других церквах, шире — в других культурах. Иначе Вселенская Церковь (культура) будет строиться не на свободе, а на принуждении и насилии, т.е. не будет всецелою и вселенскою. Если же так, то и сам акт формального воссоединения ни в коем случае не будет актом внешнего подчинения (7). Кто бы ни стал во главе вселенской церкви: римский папа, патриарх всея Руси или патриарх константинопольский, он сначала будет не местным только, а вселенским и потому признанным всею церковью главою ее. Не единство церкви обусловлено существованием вселенского патриарха, а, наоборот, существование его в качестве вселенского обусловлено единством церкви.

10. Из идеи всеединства вытекает своеобразное, чуждое Западу, отношение к идеалу и каждому моменту развития. — Даже если очерченный выше идеал в эмпирии и осуществится, он не будет полным выражением всеединства. В торжествующей на земле Церкви не будет всего человечества и даже убледненный образ его — память о нем всех членов Церкви — не будет содержать в себе всех людей. Невозможна эмпирически "вечная память" о всякой личности и всех делах ее. Не будет в период торжества Церкви реально-эмпирически существовать все церковное, т.е. все бытийное и благое, когда-либо, хотя бы в малой степени осуществленное. Всеединая Церковь может "исполниться" только в целости и целостности всего временно-пространственного бытия: она всевременна и всепространственна только в искупленности и преображенности его.

В каждом мгновении времени всевременное единство выражается неполно, ущербленно. И нет принципиального различия между любым эмпирическим моментом бытия церкви, как бы мало и слабо в нем Церковь ни выражалась, и эмпирически идеальным ее состоянием, к актуализации которого следует стремиться так же, как к актуализации всякого момента. Все сущее — теофания, все так или иначе выражает абсолютное, причаствует абсолютному. И каждый момент, каким бы ничтожным нам он ни казался,

выражает абсолютное неповторимо по-своему, в особой качественности. Это вытекает из идеи всеединства, обосновывая абсолютную ценность всего, что существует, в частности, абсолютную ценность всякой личности. Однако всякий момент должен стать всем, самим всеединством. Поэтому обожение мира заключается вовсе не в достижении всеединства одним каким-нибудь его моментом, но в достижении его всеми моментами, в преображении всех, что возможно лишь в бытии сверхэмпирическом. Следовательно, долг всякого христианина в том, чтобы довести до предельного развития, до вселенского значения и бытия каждый из моментов жизни и прежде всего тот момент, каковым он сам, христианин, в данное мгновение является, ибо только из этого момента он может исходить в творческом своем труде. Христианин должен жить настоящим, исходить из настоящего, из него по вертикали устремляясь во всеединство и памятуя, что "довлеет дневи злоба его". Но, подъемлясь во всеединство, он подъемлется во всевременность; актуализуя данный момент, он усматривает всевременность его: "вспоминает" прошлое, предчувствует будущее. Данный момент раскрывается перед ним как развитие прошедшего и рождение будущего. Правда, "воспоминание" и "воображение" того, что было и будет, дают лишь бледные, часто обманчивые отражения всевременности: и прошлое и будущее предстают умственному взору как что-то чуждое, уже и еще не живое, мертвое. Прошлое кажется всецело обусловливающим настоящее, как оно, в свою очередь, — всецело обусловливающим будущее, и все три момента невольно превращаются в связанные неумолимой механистической причинностью мертвые тела. Но все это свидетельствует лишь о недостаточности восхождения во всевременность. Полное овсевременение дает сознание творческой свободы в многоединстве высшей личности, что весьма неполно выражено сознанием единства человечества в грехе и спасении, догмою о первородном грехе, которая позитивистически искажается в теории наследственности.

Итак, истинная цель христианской деятельности в актуализации настоящего, которая, соединяя его чрез восхождение во всевременность с прошлым и будущим, является актуализацией всеединства. При этом эмпирическое и эмпирически понимаемое воссоединение настоящего с прошлым

и будущим, т.е. “воспоминание“ и “воображение“, не что иное как некоторое приближение к всеединству, как таковое не познаваемое. В нем, в наших расчетах и предположениях неизбежны ошибки. Конечно, мы не можем, да и не должны действовать в настоящем, не думая о прошлом и будущем. Но мы должны всегда помнить, что знание наше и о том и о другом весьма несовершенно и что эмпирические предположения о том, что будет и к чему приведут наши поступки, гадательны, вопреки наивным или недобросовестным утверждениям, будто такие предположения могут быть научными. Если деятельность христианина должна быть нравственно-положительною, ни один поступок его не должен быть злом ни в самом себе, ни в своих последствиях или как говорит Евангелие: “плодах“. Зло, вольно или невольно проистекающее из моего действия, свидетельствует о том, что само оно не есть действие доброе, ибо злые плоды приносит лишь древо злое, а доброе их приносить не может. Поэтому мысль о будущем, а тем более направленная на будущее деятельность, нравственно и религиозно допустимы лишь тогда, когда приносят только добро. В противном случае они должны быть отвергнуты, как злое. Если же они в последствиях своих нравственно безразличны (чего, впрочем, по существу быть не может), они бесполезны и ненужны.

Поставим вопрос более конкретно. — Мы стремимся к благу человечества. Подобное стремление, лежащее в основе всякой идеи прогресса и в частности прогресса социалистического, само по себе, конечно, есть добро. Оно остается добром и тогда, когда сознав свое бессилие сделать лучшею прошлую жизнь человечества — заменить наслаждениями страдания наших предков и благами мира кровопролитные войны, которые они вели, — мы ограничиваем цель нашу эмпирическим будущим. Идеал наш урезывается, ограниченно применяется только к части человечества, и для того, чтобы хотя несколько сохранить первоначальный смысл его, мы должны связать эмпирические наши цели со всеединством: в эмпирических предположениях своих учесть и прошлое человечества. Конкретное задание наше должно строиться так, чтобы эмпирические наши будущее и настоящее эмпирически же возмещали и восполняли прошлое. Предки наши грешили, т.е. и мы грешили в них. Поэтому

наши страдания должны искупать наши грехи, совершенные ими, а в них нами. Они стремились к лучшему, но не осуществили своих стремлений. Мы обязаны внимательно и бережно отнестись к их идеалам, завершить начатое ими и переданное для завершения нам. У нас нет права делать бесполезными их страдания и, без дальних рассуждений, присваивать себе то, что они оставили нам для определенных ими целей. Мы нравственно не смеем легкомысленно разрушать созданное ими, уничтожать плоды их труда, умалять всеединство, хотя и обязаны исправить их ошибки, восполнить их дело. Поэтому-то всякая революция, как разрушение, противоречит духу христианства именно в разрушительности своей, и единственно возможная для христианина политика — политика консервативная, оберегающая культурное наследие отцов, отметающая лишь то, что отменить необходимо.

Большинству людей, и, уж конечно, революционерам, нравственная их ответственность перед прошлым неясна, хотя многие не прочь поговорить о ценности пролитой крови. Но если религиозно-нравственно недопустима эта безответственность, еще недопустимее чувство безответственности перед настоящим. — Мы строим идеал будущего земного блаженства, которое, в лучшем случае, гадательно, и тем гадательнее, чем конкретнее мы его себе представляем. И во имя этого-то гадательного будущего мы приносим в жертву себя самих, что, по меньшей мере, глупо, и других, что уже прямо преступно. Во имя сытости отдаленных потомков, которые, может быть, будут отъявленными негодяями, мы заставляем голодать живых, и, в общем, все-таки не столь уже плохих людей. Беспощадно применяя страшную силу современного государства, мы принуждаем живых людей подневольному рабскому труду, лишаем их свободы и жизни, одинаково и в социалистическом и во всяком "прогрессивном" государстве. И для чего? — Для того, чтобы блаженствовали другие люди, которые еще не существуют, и неизвестно, будут ли еще существовать, которые, возможно, будут нравственно хуже нас и, уж во всяком случае, сами о себе не забудут. Да можно ли выдумать что-нибудь более безнравственное и нелепое? (Ср. 7).

Все приведенные соображения вовсе не заключают в себе отрицания государства, и принуждение и насилие в эмпирической действительности неизбежны. Но, признавая их неизбежностью, даже злом — попыток избежать их, впрочем, не делалось, — необходимо сознавать, что за зло надо принимать на себя ответственность, и сводить зло к минимуму. А это возможно только тогда, когда мы исходим из потребностей настоящего, когда все относящееся к будущему приемлется и осуществляется лишь постольку, поскольку оно в настоящем приносит добрые, а не злые плоды. Так для христианина приемлем даже социализм — в форме питающих добрые чувства утопических романов и квази-научных концепций и пророчеств, но неприемлем социализм, ставящий во главу угла классовую борьбу и революцию, даже если бы он опирался на факты, а не на расстроенное воображение. Неприемлем для христианства и идеал позитивистического прогресса. Этот идеал возникает на почве отрицания всеединства, т.е. разъединения бытия или материалистически-механистического его понимания. Он необходимо вырождается в идеал материалистический, построенный на понятиях пространственной вещности, борьбы и материальности всякого блага. Поэтому именно в православии, выдвигающем всеединство, открыт путь к преодолению западных идеалов, прогресса и социализма.

11. Видимой русской церкви почти нет (5). Она рассеяна и держится лишь метафизическим единством всех верных ее сынов, внешне и видимо друг с другом почти не связанных. И жизнь церкви русской сводится к тому слабому общению, которое возможно в церкви гонимой, и к индивидуально-религиозной жизни. Ближайшие цели русской церкви лежат таким образом в индивидуальной деятельности каждого (5). Каждый из нас должен на свой собственный страх и риск, без постоянной благодатной помощи осмыслять христианскую истину так, как она дана ему в православии, и всемерно осуществлять эту истину в своей жизни. Задача — по-видимому скромная, по существу безмерно-большая, ибо всякая деятельность религиозна. Необходим напряженный труд в тех узких границах, которые нам поставлены. Как христианская, деятельность каждого из нас не может и не должна быть насильственною, выражаясь в заговорах и выступлениях с оружием в руках, но,

именно как христианская, она должна быть до конца правдивой, чуждою всякого лицемерного соглашательства и компромиссов. Иначе она станет лицемерным непротивленством Льва Толстого, лицемерным потому, что оно тайно рассчитывает на противление других. И, конечно, не следует скрывать от других и себя самого то, в чем усматривается сущность православия.

Высказываемые мною мысли могут показаться читателю наивными. Это меня не смущает. — Во первых, давно уже известно, что и само христианство — “для эллинов безумие“. “Трезвый“ человеческий рассудок может признать лишь нелепостями учения о Троице, Боговоплощении, воскресении и т.д., по сравнению с которыми высказанное мною — бледнеет. Во-вторых (ср. 5), я не утверждаю, что в России непременно осуществится идеал русской церкви и культуры, что в ней, в частности, водворится опять монархия. Может быть, самодержавие эмпирически всецело в прошлом русской церкви. Я только полагаю, что без осуществления этого идеала вселенская роль православной церкви сыграна, хотя она и может еще процвести в качестве церкви поместной, вместе с новым расцветом национальной самобытности России. Не осуществится тогда лишь русский идеал. В третьих, даже допуская, что указанные выше условия для выполнения русскою церковью и в ней русскою культурою вселенской своей миссии осуществятся, я не утверждаю, что они осуществятся без насильственного переворота. Я только утверждаю, что путь насилия — путь греха, который придется искупить жестокою карою, который не приближает к идеалу, а отдаляет от него, а потому неприемлем не только с религиозно-христианской, но и с практической точки зрения. Во всяком случае, христианин на него вступать не должен и должен всячески других от него остерегать. В том его вера, вера в практическое значение того, что для здравого смысла непрактично, в силу Правды, в чудо. Равным образом не склонен я, подчеркивая отрицательные стороны коммунистической церкви и церкви советской (так называемой “живой“), видеть в них только зло. Зла без добра не существует: зло живет добром, как его недостаточность. И коммунизм и советская церковь выполняют многое из того, что могли и должны были выполнить русское государство и русская церковь. Так, в ком-

мунизме находит себе выражение, хотя и искаженное, религиозно-социальный идеал русского народа; так, советская церковь пытается действовать на заказанных Церкви Христовой путях и религиозно освятить (чего она, конечно, сделать не может) социально-политическую деятельность позабывшего о Боге народа (ср. 2). Надо только уметь отличать существо истории от ее видимости и, отбрасывая почти всегда ошибочные декларации и программы так называемых вождей, улавливать за ними стихийные, смутные чаяния народа, мучительно стремящегося высказать и осуществить с в о ю мысль (ср. 1).

12. В конце концов, определенные мною, как ближайшие, цели русской церкви не так уж далеки от действительности. Их можно охарактеризовать как политику действенного выжидания. А выжидание и составляет существо поведения большинства русских людей. Немногие из них делали революцию, и настоящих коммунистов значительно меньше, чем дают самые строгие партийные подсчеты. Большинство стояло в стороне, сочувствуя падению старого. Оно т е р п е л о коммунизм и даже спасало его в критические минуты борьбы с иноземцами и “белыми“ вождями, видя, что “большевиков некем заменить“, что в них единственная пока опора нового. Но в пределах ему отведенных оно двигалось своею дорогой и... переждало: от коммунизма стали отказываться сами коммунисты, перенося его в туманное будущее, озаренное утопиями, стали отказываться не под влиянием поражений, а потому, что изживают себя. История русской революции не дает картины энергичных судорожных порывов и схваток, революций и контрреволюций. Она протекает плавно и медленно, не торопясь и сполна себя изживая. И в этом, на мой взгляд, сказывается исключительная государственная мудрость русского народа; в этом залог его будущего. Однако фактическое его поведение не есть еще идеальное, то, о котором я говорю. В пассивности нашей мудрости, пожалуй, не больше, чем косности; во всяком случае, — слишком много приспособляемости и готовности на компромиссы или толстовства. И в этом основная опасность всей русской культуры, основной ее порок, являющийся и пороком всей восточной православной церкви.

Если католичество, отколовшись от вселенской церкви,

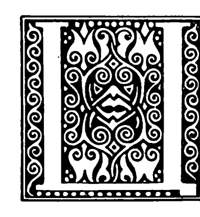
самоутвержденно сочло себя церковью вселенской; развиваясь в отъединенности, признавало и признает свой труд вселенским трудом, — утратившая часть свою церковь восточная восприняла раскол иначе. Живя идеею вселенскости, она не могла считать свою эмпирически-ограниченную деятельность деятельностью Вселенской Церкви, усматривая необходимое условие второй в воссоединении с нею церкви западной. Но, не дерзая на вселенскую деятельность, она склонилась к отказу от всякой деятельности. Ее догматическое творчество остановилось на седьмом вселенском соборе, ее идеалом стало бережение переданного отцами, ее болезнью — коснеющий в отжившем раскол, как болезнью Запада стала активная ересь. В области религиозной деятельности жили старые формы и нормы, утрачивая свой смысл и дух. Проблема отношения церкви к миру и государству в разрешении своем недалеко продвинулась вперед со времен Юстиниана. А в то же самое время бережение старого сочеталось, в силу той же идеи вселенскости, с готовностью признать и принять чужое, ибо и в чужом должны быть зерна вселенской истины. На этой почве создалась своеобразная психология пассивности и выжидательности — появилась органическая болезнь русского народа. Она может стать для него смертельною, как стала уже смертельною для Византии. Но он может и преодолеть ее напряженным самоутверждением в раскрытии своего и преображении приемлемого им чужого. Ведь это и есть путь создания вселенской культуры, т.е. путь истинного соединения церквей в единое тело Христово. Ведь русский народ уже идет по нему, только идет слишком пассивно: больше приемля чужое, "европеизуясь", больше жертвуя своим, чем свое развивая и раскрывая. Но в самоотдаче без самоутверждения так же не полна всеединая воля, как и в самоутверждении без самоотдачи. Для того, чтобы жить, нам надо увидеть и полюбить свое, взрастить его и бережно, но действенно развивать. А для этого необходимо преодолеть свою косность, стряхнуть вековой ленивый сон.

1922 г. VIII. 13

ЦЕРКОВЬ,ЛИЧНОСТЬ И ГОСУДАРСТВО

*Веруем во единую, святую,
соборную и апостольскую
Церковь.*

1.



ерковь свята и непорочна. Она не погрешает и погрешить не может. Она всегда *есть* в полноте и совершенстве своих, как пресвятое Тело Господа нашего Иисуса Христа. Она не эмпирическое христианское человечество, не эмпирическое человечество, не эмпирический мир в их греховном несовершенстве, но — совершенство и полнота *спасенного* Сыном Божиим мира, и не только спасенного, а и *спасаемого.* Ибо в меру спасаемости их человек, человечество, мир уже и спасены, хотя и не "исполнились", не усовершены. Мир не Церковь Христова, но — *материя Церкви*, материал, из коего должно быть создано и созидается Тело Христово. Смысл существования мира, само, можно сказать, его бытие — только в том, что он *должен свободно* возрасти и *свободно возрастает* в Тело Христово или Церковь. В меру же, в какую мир не стремится — хотя бы только бессознательно — стать Телом Христовым и не становится им, — в эту меру мир есть "царство мира сего" и хочет творить похоти отца своего диавола, лжеца и человекоубийцы. Но в эту меру мир истинным бытием и не обладает.

Итак, Церковь есть не просто полнота твари (мира и человечества), но — *Божья* тварь, во Христе *ставшая* полною и совершенною; если же "ставшая", то и "*становящаяся*"; ибо: как "стала", если не "становилась" и не "становится"? и как не "ставшая", если тварь? и как не "становящаяся", если Бог есть Бог живых, а не мертвых? Для Бога Церковь всегда ставшая, а *потому* и становящаяся совер-

шенным Телом Христовым тварь; для нас же, для греховно-ограниченного мира, Церковь — тварь, *ныне только становящаяся* Телом Христовым, а потому еще: и будущее и чаемое, но от этого не менее действительное Тело Христово. Становление мира Церковью, которое мы не совсем точно называем становлением и возрастанием Церкви, не есть что-то преходящее, несущественное и нецерковное, но — сама Церковь, которая вместе с тем и возросла и совершенна, хотя и не эмпирически она возросла и совершенна. Церковь совершенная и Церковь возрастающая и усовершающаяся не две Церкви, но — одна и единая святая Церковь, так однако, что единство ее исходит из ее полноты и совершенства и ведомо лишь самой единой Церкви, а не внешним.

2. Если святая Церковь едина и если становление мира Церковью и есть сама эта единая святая Церковь, — необходимо признать, что Церковь на земле видима и действительна, хотя и не во всей полноте своей. По совершенному единству учеников Христовых познает мир, что Бог возлюбил их, как возлюбил Он Сына Своего, и что Сын Его в них. (Ио. 17,23). Но еще не "исполнилась" для нас Церковь, и мы только молимся: "*Да приидет* Царствие Твое; да *будет* воля Твоя *и на земле, как на небе*" (Мф.6, 10). Ибо в полноте бытия, "на небе", где и земля искуплена и преображена, Церковь всегда полна и совершенна. Эмпирически же, для нас она существует как действительное средоточие мира во Вселенской Православной Церкви, так что всегда мы можем сказать, где Церковь, хотя иногда и не можем сказать, где ее нет. Ведь то, что становится Церковью, в меру этого становления уже церковно и ведомо самой Церкви как таковое, и однако может оставаться еще невидимым, как церковное, для очей грешных и телесных. Так говорит Церковь о "неплодящей языческой церкви", отмечая наличность истинного, т.е. церковного, в самих заблуждениях; отлучающий же себя от единства церковного может и не усматривать этого истинного, все считая одним заблуждением, или же ложное считать истинным.

Когда говорим о "становлении" или "развитии" Церкви на земле, не порочим ее совершенства и не отрицаем ее полноты; ибо говорим применительно к нашим, человече-

ским понятиям и не самой совершенной Церкви, а о том мире, который ею "становится" и до церковного бытия развивается. *Мир* развивается, Церковь же всегда полна и превышает развитие его, в полноте своей всецело и совершенно это развитие содержа. Церковь знает себя непорочно и совершенно, т.е. она знает Христову Истину, знает, *что* во всяком знании от Христа и от Церкви и потому истинно, *кто и в какой мере* принадлежит к Церкви; а нам это возможно знать только в Церкви, от Церкви, из Церкви. Сама Церковь не судит о внешнем, т.е. она не отсекает от себя чего-либо целостного и в какой-либо, хотя бы наималейшей степени становящегося церковным. О ложном мнении, о язычнике или еретике она говорит лишь: это и это в них ложно и нецерковно; но она не утверждает, что все в них нецерковно и ложно. Самим актом отлучения открывает она заблудшему дорогу к ней. Равным образом и свою, т.е. Христову, Истину Церковь в эмпирических обнаружениях своих не стремится выразить всецело, исчерпывающим образом и в виде общеобязательных отвлеченных положений. Это эмпирически невозможно и не благопоспешно. Церковь эмпирически стремится только к тому, чтобы путем немногих общих указаний и преимущественно (но не исключительно) отрицательных (осуждающих заблуждения) положений определить область Христовой Истины как бесконечного задания для грешного и спасающегося мира и как полноты Церкви совершенной. Ревниво оберегая *свободу* прелагающегося в нее мира, Церковь ничего не навязывает ему, ни в чем его не насилует, не "заставляет его войти" туда, куда входить он не хочет. Она только указует ему, где искать Истину, и в чем(— в любви —) признак приближения к ней, отмечая, что всякая тварь Божия должна стремиться к Истине *свободно* и *по особому*, этой именно твари указанному от Бога пути и осуществлять Христову Истину в ее, твари, *особом* даре. Церковь не запугивает заблуждающегося и грешного земными и вечными карами, но просто указывает ему на неизбежные последствия его поведения, которых он по неразумию своему не видит, — так же, как мать остерегает играющего с огнем ребенка. Церковь возрождает надежду в отчаявшемся и повторяет слова возглавляющего ее Иисуса Христа: "Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные и Я

успокою вас“. Ибо придти к ней и значит придти к Истине.

Итак, раскрытие Церкви на земле не следует понимать в том смысле, будто Церковь есть некоторая готовая и неподвижная форма (организация, система культа и учения), под которую надо подвести весь мир, предварительно отсекши все под эту форму не подходящее. Не следует считать Церковь какою-то мертвою, застывшею частью живого мира, но — самою жизнью его. Церковь завершена лишь в полноте своего бытия, но эта полнота содержит в себе и полноту своего эмпирического становления или раскрытия (параграф 1). Эмпирически Церковь все время раскрывается и развивается и в своем учении, и в своей жизни, и в своей организации; т.е. — повторяем — *мир* все время развивается и совершенствуется в нее, всегда совершенную. В каждую новую эпоху Церковь являет миру новые стороны своей Истины, именно этою эпохою взыскуемые. Так не изволилося Духу Святому и отцам Церкви ясно высказаться о двух естествах и двух волях во Христе, пока чада Церкви не стали вопрошать об этом и смущаться своими ошибочными человеческими домыслами, пока откровение не стало жизненно необходимым. Все это нисколько не противоречит святости и непогрешимости Церкви. Она свята и непогрешима в полноте своей, свята и непогрешима в каждый миг своего раскрытия на земле, ибо, являя новое, не отменяет старого; высказывается же сообразно временам и срокам потому, что младенцев не питает твердою пищею. Смысл “развития“ Церкви не в том, что мир в нее “загоняется“, но в том, что мир свободно *преображается* в нее, в том, что каждое творение в *собственном своем* качестве *свободно* становится церковным, т.е. живым и растущим членом Тела Христова. Это именно мы и исповедуем, когда именуем Церковь не только единою и святою и — отмечая ее единство и верность себе, т.е. Христу, — апостольскою, а еще и кафолическою или соборною.

3. Церковь есть *кафолическая, т.е. соборная* или — по не вполне точному переводу — вселенская, не в том смысле, что весь мир, все человечество уже и есть она, а нецерковное уже осуждено и не есть, так же и не в том смысле, что весь мир исповедует некоторые отвлеченные общие ис-

тины Церкви (например — бытие Божие), и не в том смысле даже, что Церковь возглашает Истину, которую мир должен бы принять, а примет или нет — неизвестно. Церковь кафолична или “соборна“, т.е. *едина по всему и во всем*, в том смысле, что ее Истина, что всякая возглашаемая ею истина вовсе не есть истина отвлеченная (т.е. не является одною общею, именно в данном “исчерпывающем“ ее выражении общеобязательною формулой), но есть истина, каждым творением, каждым человеком постигаемая и осуществляемая сообразно его природе, выражающаяся по особому в его Церковью же усовершаемой природе. Таким образом, Истина Церкви едина, как любовная согласованность или симфония *всех* ее индивидуальных выражений, как — в идеале и совершенном бытии — их всеединство. Эта истина не полна, пока нет всех ее выражений, пока хоть одно из них остается только возможностью. Церковь соборна не потому, конечно, что в ней бывают вселенские и поместные соборы, как и не потому, что на вселенском соборе она высказывается с наибольшею удостоверенностью. Все это — следствия или проявления ее “соборности“, как единства по всему и во всем; равным образом — следствием и осуществлением соборности является вселенскость. Не надо смешивать разные понятия и слова, строго различаемые в греческом языке. Слово “oikoumenikos“ значит “вселенский“ (от “oikoumene“ или “икумени“ — вселенная). Слово “katholikos“, или “кафолический“, значит “единый по всему“, или “соборный“; слово же “собор“ передается по-гречески словом “synodos“, или “синод“. При этом однако надлежит с особенным вниманием относиться к словоупотреблению славянских православных церквей, как к особому благодатному научению. То, что одно и то же слово “соборность“ означает и кафоличность и значение соборов в церковной жизни и организации, весьма знаменательно. Ибо в соборах полнее всего выражается соборность. Однако “соборы“ — от “соборности“, а не наоборот. Соборность, или кафоличность, даже вселенского собора определяется и удостоверяется самою соборною или кафолическою Церковью, ибо “соборное“ (кафолическое) не может быть выражено и утверждено ни каким-нибудь отдельным человеком, ни, хотя бы и самым многочисленным собором, который может быть и “разбойничьим“, но только Богочело-

веком Иисусом Христом и соборным или кафолическим единством Его Церкви.

4. Христианство — единственная религия личности. Ведь для христианина личность (ипостась) не есть что-то тварное, человеческое или тварное начало, но — начало Божественное и само Божество. Личность или Ипостась Иисуса Христа не есть Его человеческая личность, но — Второе Лицо Пресвятой Троицы. Поэтому нельзя сказать иначе, как в переносном смысле, что существует какая-то человеческая "личность"; и в строгом смысле слова всякая тварь уже тем самым, что она тварь, безъипостасна, безлична* Этим, конечно, не отрицается индивидуальность; напротив — благодаря этому только индивидуальное бытие, как таковое, и получает Божественное оправдание и смысл. Оно не что иное как причастие твари Божественной Ипостаси или Личности чрез Иисуса Христа. И как не становится

---

*Исповедовать учение Православной Церкви о том, что в Иисусе Христе нет особой человеческой личности и что Его *совершенная* человеческая природа является *личною только* по единению своему с Божественною Личностью или Ипостасью и *потому* есть личность *Богочеловеческая*, но в то же самое время утверждать, будто у всякого другого человека есть своя *человеческая* личность, — значит впадать в противоречие с самим собою, в ересь, т.е. в ложь и гордыню. Ведь тогда оказывается, что Логос приял человеческую природу не целиком, а только частью, ибо вот *личности* человеческой не приял. Тогда мы окажемся побогаче и посовершеннее самого Христа Иисуса. Впрочем, гордыня наша сейчас же смирена и будет; ибо не может существовать то, что не соединено с Богом и не обожено во Христе Иисусе. Возомнив себя личностью, человек сейчас же лопается как мыльный пузырь. Правда, гордец и тут начинает хитрить. Он говорит: "я считаю свою личность творением Божьим". — Если ты так думаешь, надо ему ответить, то ты полагаешь, что нечто (твоя личность) может появиться в мире и обожиться помимо Логоса Сына Божия, "Им же (т.е. — "чрез Него же") вся быша". Кроме того ты думаешь, будто ты, как личность, свободен и можешь даже состязаться с Богом. Но если ты *сотворен*, как "определенная", "качественная" личность, ты не можешь спорить с Богом, ибо Сотворивший властен во всякое мгновение тебя уничтожить. И в этом случае ты вовсе не свободен, ибо ты предопределен в своих желаниях и действиях твоим личным качеством, которое тебе дал Бог, о твоем желании быть и быть именно такою личностью тебя не спрашивая. Таким образом учение Церкви о том, что человеческая природа сотворена и свободна, но вне свободного соединения своего с Богом безлична, бескачественна и еще не есть нечто определенное, обосновывает человеческую свободу; человек же становится свободным и личным не путем самоутверждающейся и пытающейся присвоить себе, "похитить" Божественное гордыни, а путем смирения и любви не к себе, а к Богу.

Ипостась Логоса ограниченною от того, что есть две других Ипостаси, так и сама Ипостась Логоса может быть и Ипостасью индивидуального человека Иисуса и Ипостасью Всеединого Христа, тело коего — все спасенные им человеки, и — *по причастию* — ипостасью каждого единичного человека. *В применении к твари мы говорим о ее личности или ипостаси в смысле переносном*, и говорим только ради простоты изложения: точнее будет говорить о тварном причастии к Божественной Ипостаси или Личности.

Если во Христе и чрез Христа все множество спасаемых Им человеков становится Его телом и, причаствуя Его Божественной Ипостаси, делается ипостасным или личным, это множество или Церковь есть единая ипостась или личность (*по своему Богопричастию*). Но если Христос, делающий личным все человечество, есть вместе с тем и один из человеков Иисус, если Он не сливает всех людей в безразличии единой Личности, но всякого человека делает индивидуально-личным, подобным и Ему самому, — единая личность Церкви должна быть и всем множеством составляющих ее индивидуальных личностей. И потому мы называем Церковь всеединою личностью по причастию ее всеединой Ипостаси Логоса.

Таким образом мир является для Церкви не только и не просто материею, которая должна и стремится стать Церковью, как Телом Христовым, но еще и тем, что в становлении своем этим Телом должно причаствовать личному бытию и сделаться личным по благодати. Все, что входит, прелагается в Тело Христово, все, что становится церковным, — становится и личным. Все, о чем молится Церковь, становится “кем-то“, т.е. личностью. И нет оснований признавать только всеединую личность Церкви, как единую личность Церкви и вместе — множество индивидуальных личностей. Между единой личностью всей Церкви и индивидуальными личностями находятся еще личности, объединяющие индивидуумов, и притом так, что они и есть единства объединяемых ими индивидуумов. Мы называем такие личности *соборными* или *симфоническими* личностями в отличие и от индивидуумов и от самой соборной, а в совершенстве своем всеединой личности Церкви. Такими соборными личностями будут, например, поместные национальные церкви. Следовательно, если мы рассматриваем всееди-

ную личность Церкви со стороны ее множества, она предстает нам, как иерархия личностей, в порядке убывания их соборности нисходящая от самой единой Церкви до индивидуумов. Но так же, как в ряду индивидуумов есть только одна совершенная личность Иисуса Христа, она же — и единородный Сын Божий и первородный из сынов человеческих, так же и в каждом ряду соборных личностей есть своя первенствующая. Соборная личность иерархически выше индивидуальной; и есть соборные личности разной степени. Тем не менее все личности и равноценны, а высшая никак не ограничивает низших и не стесняет их свободы. Ибо она не что-то отдельное, вне их сущее, но — само их единство и все они в каждой из них.

5. Отсюда ясно, что в историческом своем развитии и в бытии своем Вселенская Православная Церковь — отнюдь не какое-то интернациональное или вненациональное сообщество. Так склонны определять (т.е. ограничивать) Церковь католики, которые не понимают, что в "единой по всему" не может отсутствовать и национальное. Православная Вселенская Церковь — живая личность как соборное единство многих поместных национальных церквей, из коих каждая обладает своими, только ей присущими чертами и своим особым дарованием восполняет дарования иных церквей, а их дарованиями — свое в единстве любви Христовой. И ни одна из православных церквей не стремится к тому, чтобы изменить и на свой лад образовать прочие; напротив — дорожит их своеобразием, восполняющим ее качество. Даже от ересей, как католичество и протестантство, Православная Церковь ждет не растворения их в одной из своих поместных церквей, и не какого-то несуществующего "интернационального Православия". Она ждет того, чтобы они, преодолев свои заблуждения и покаявшись, из себя самих и в своем качестве стали новыми поместными Православными церквами, живыми и ценными по своеобразию их членами Тела Христова.

6. Понимание Церкви как всеединой личности находит себе выражение и в религиозно-нравственном законе или идеале, который написан в сердце каждого и положительно дан в Христовом учении. Всякая личность должна осознать

себя как свободное осуществление высшей личности, совпадающее со свободным самоосуществлением последней. Личность должна увидеть свою задачу, свой долг и подлинное свое желание в том, что она не создает что-то свое, а только — по-своему образует и индивидуирует целое и что даже сама “свойственность“ эта, это особое ее, данной личности, качество, есть дар Божий, творческая мысль Божия о ней, причаствуемая ею. Всякое признание чего-либо “своим“ равнозначно отъединению от целого и Бога, т.е. гордыне (параграф 4). И так как отъединение от целого и Бога обрекает отъединяющегося на самозамкновение в своем ничтожестве (ведь “своего“ иначе как освоения целого и Божьего, нет), — гордыня и есть самоубийство. Но если ошибочно видеть задачу всякой личности в эгоистическом саморазвитии, то неправильно видеть эту задачу и в отказе от осуществления целого по-своему, ибо тогда и целого не будет. Таким образом, всякая личность должна прежде всего проникнуться *смирением*, т.е. осознать, что все в ней есть или сотворенное Богом и данное ей для развития ее особенное личное качество или сотворенная Богом высшая личность, которая должна быть ею по-своему выражена. Истинную задачу личности можно определить, как *саморазвитие в раскрытии высшего и ради раскрытия высшего.* Но *такое* саморазвитие есть уже не только преодоление гордыни, а и жертва самососредоточением и самоуединением, жертва греховным я. Жертвенность христианской жизни может оставаться неосознанною, пока мы думаем только об индивидууме и высшей личности, пока человек забывает о других людях, о своих братьях, вместе с ним осуществляющих высшую личность. Лишь только он подумает об этом, долг жертвенной любви становится совершенно ясным. Ведь ради высшего и целого, ради Бога он должен признать и ценить особую задачу каждого из братьев своих, который худо или хорошо, мало или много, но все же ее осуществляет. В грешном мире мои задачи часто оказываются несовместимыми с задачами других. И прежде, чем приняться за осуществление моей, я должен подумать, правильно ли я понимаю свою задачу, не делаюсь ли жертвою своей гордыни, подменяющей Божье и целое эгоистически — моим. Если есть хоть малейшее подозрение, я должен отказаться от моего и *пожертвовать* им, ибо только так, утверждая це-

лое, смогу я достичь истинного саморазвития. Иначе говоря, в среде других людей я могу утвердить в себе истинную мысль Божью обо мне, истинного себя, только путем самопожертвования. Ведь самопожертвованием моим будет и, может быть, приведет меня даже к жертве моею жизнью и то, что я не соглашусь отказаться от Божьей Правды и стану за нее (не за себя) пред лицом ополчившихся на нее.

Чтобы стать живым членом тела церковного, личность должна отказаться от себя, т.е. познать свое ничтожество, как твари Божьей, смириться или увидеть, что ее, личности, своеобразие, ее качество и таланты, что она сама, как эта особенная личность, — создание Божье и начаток ее церковного или личного бытия. Она должна *свободно* смириться и *свободно* сделать сознательным бессознательное свое стремление к Богу, каковое стремление и есть ее существование. Поэтому, призывая человека к смирению, Церковь призывает его, собственно говоря, к истинному саморазвитию, понимаемому как выполнение его и Божьей воли, т.е. к осуществлению в себе особого образа Божьего. Церковь не навязывает человеку никакого общего образца, ибо личность неповторима и единственна, общею же может быть только личина (таков первоначальный смысл лат. слова "persona"). Она побуждает человека определить свое призвание и в своем "звании" служить Богу. *По-своему* должен он осуществлять и все глубже постигать единую Истину Церкви, причем Церковь своими определениями ограждает его от заведомо гибельных заблуждений и показывает пути постижения, но вовсе не принуждает слепо и только по доверию ("на веру") принимать готовое. Зная, что *всякому* дается от Бога особый талант, Церковь зовет его к развитию именно этого таланта, уповая на рост церковного сокровища и всячески остерегаясь стеснить индивидуальную свободу (1 Кор. 12, 4 — 20). Она исправляет и направляет индивидуальное развитие не путем *внешне*-авторитетных решений и органов, хотя есть и должны в ней быть и те и другие, но тем, что силою Христовой любви вводит это развитие во внутреннейшее свое и делает человека членом соборного единства. Ибо соборность Церкви проявляется во всяком акте ее, а не только в ее соборах. Советы и даже споры, если они проникнуты духом любви Христовой, если "изволятся Духу Святому", есть уже со-

борное раскрытие соборной Церкви. Но, конечно, тот, кто пренебрежительно не задумывается над мнением и словом даже малейшего своего собрата, кто не относится с величайшим вниманием к установленным всею Церковью чинам и властям церковным, кто не склонен доверчиво отнестись к слову праведника, тот не имеет духа любви и далек еще от сердца церковного.

7. Естественно, что главнейшими путями воздействия Церкви на человека являются совместная жизнь и совместное служение Богу в любви, т.е. — практически — прежде всего культ и общецерковная деятельность. Рядом с этим стоит общение, особенно со старейшими по положению своему в Церкви, братьями и прежде всего с теми, на кого самою Церковью возлагается бремя священнослужения. Взаимоотношения духовного сына со своим духовным отцом, которые, к несчастью, из постоянной связи обратились в редкую и часто формальную исповедь, необходимую, но еще недостаточную, взаимоотношение со "старцами", еще не избывшими на Святой Руси и хранящими древне-христианский обычай, — вот главные сферы оцерковления мира. Вслед за ними выдвигается сфера религиозного воспитания и обучения. Она не менее существенна, но неизмеримо сложнее и опаснее по неизбежному смешению в ней церковного с еще не просветленно мирским. Именно в ней труднее всего удержаться от насилия над свободою образуемого. В эпоху Империи, в эпоху подчинения эмпирического церковного мира (не самой Церкви, конечно, которая всегда свободна) государству и самозванного вмешательства государства в дело религиозного образования и обучения было много отрицательного. Однако и тогда отдельные "законоучители" умели сохранить дух свободы; насилие в общем чувствовалось не потому, что существовало давление Церкви, а потому, что явны были давление государства и *политическая* его заинтересованность в торжестве *подчиненной* ему "Церкви".

8. Все бытие должно стать церковным, является потенциально церковным и становится церковным. Но надо всегда тщательно проводить различие между действительно церковным и тем, что церковным еще не стало, а — в лучшем

случае, таковым только становится, между растущим на земле царством Божиим и царством мира сего. Царство Божие “внутрь нас есть“, и мы возрастаем в живые члены его; но сами-то мы еще грешны и несовершенны, еще не царство Божие, а мир сей. Дело совсем не в том, что мы призваны судить других людей: кто из них и насколько грешен или праведен, кто входит в Царство Божие, а кто остается за оградою его. Всякий человек, даже последний злодей, тем самым, что он — особое творение Божие, уже есть благо, а не зло. Злыми могут быть его дела и мысли, но не он сам; или: он может быть “злым“, но не “злом“, ибо зло безлично, безъиндивидуально, бесчеловечно. И судит всякого человека, определяет в целом и окончательно совершенное им добро и зло не человек же, не множество людей, ни даже сама Церковь, но Богочеловек Иисус Христос, который со славою грядет судить живых и мертвых. Дело в том, чтобы мы сами в себе самих осознали двойственность нашу, наше собственное колебание между добром и злом, внутри нас самих и в нашем зле прорастающее царство Божие. Себя самого никто не может считать безгрешным; свою мысль, свое действие никто не должен считать безошибочными и чуждыми греха. Надо трезво смотреть на себя и свое, сознавая, что ты грешен по законам грешной необходимости и только в ней как-то осуществляешь свою высокую человеческую задачу. Но нельзя считать это осуществление совершенным и единственно возможным. Нельзя, ссылаясь на неодолимую необходимость грешного мира, себя ею оправдывать и утверждать, что ты не мог поступить иначе. Ведь все равно совесть тебя не оправдывает и не признает хитроумных оправданий твоего грешного разума, а совесть — голос Божий в человеке. И разве так уж несомненны все эти ссылки на неизбежность и неодолимую необходимость? Разве необходимость действительно неодолима? Почему же тогда сказано, что Христос победил мир и что человек “все может“ в Господе Иисусе? Почему сказано “просите и дастся вам“? почему обещано, что вера величиною в горчичное зерно будет двигать горами? — Или все это пустые слова, или Христос действительно делает нас свободными и свободными от самой необходимости нашего грешного бытия. Но тогда уже нельзя говорить о неодолимой необходимости, о том, что мы когда-либо *не мо-*

жем осуществить нашу задачу без греха. Мы *не хотим* осуществить ее без греха, *не хотим* преодолевать необходимость — это так. Но недостойно смешивать нехотение с невозможностью. Невозможное для человека возможно для Бога и становится Богочеловеческою действительностью при свободном хотении и свободном соучастии человека.

Человек не зол и не благ, не подчинен необходимости и не свободен, но он чрез единение со Христом становится из злого благим и из подчиненного свободно создаваемой им необходимости свободным; становится, но вовсе еще не стал, и становится свободно, хотя и силою благодати Божьей. Во многом человек еще животное и существует по законам животной необходимости. Она для животного, как такового, непреодолима и животному, как таковому, в грех не вменяется: не грешит животное, когда оно убивает, но только "рабствует тлению". Но человеку, как человеку, вменяется в грех, если он остается только животным и не возносит своей животности на высоту человечества, если он совершает животные поступки; ибо человек может и должен все свое животное совершенствовать в человеческое. Если он не делает этого, он не хочет этого делать. И тогда он попадает в рабство создаваемой им самим необходимости, "не знает куда идет", ибо "во тьме ходит", и не видит никаких выходов, кроме греховных. Но он совершает еще больший грех, когда начинает свою вину сваливать на Бога, т.е. считать греховную необходимость абсолютною и даже для Бога непреодолимою.

9. Те же самые соображения применимы и ко всякому человеческому обществу и ко всему человечеству в целом. Они, стало быть, применимы и к государству. Ведь *государство* не что иное как *выражение и осуществление*, как *форма единства некоторого народного или многонародного культурного целого*. Государство *является необходимою формою личного бытия народа или многонародного целого*; однако *вторичною формою*, ибо *первая и истинная личная форма соборного субъекта есть Церковь*. Таким образом, государство отличается от Церкви, *как самоорганизация грешного мира*, поскольку он живет в самом себе и не становится или еще не стал Церковью. Если бы мир был совершенным, тогда бы государство было одним из

церковных объединений, хотя и особым, со своими особыми задачами, т.е. оно бы не растворилось в Церкви, а существовало в Церкви. Поскольку государство объединяет грешный мир как таковой и действует в порядке и характере его греховности, оно необходимо от Церкви отличается. Если оно при этом все же стремится руководствоваться истинами и идеалами Церкви и совершенствоваться, оно может называть себя христианским. Такому наименованию нечто соответствует, однако не действительность, не полнота действительности, а только стремление и упование стать христианским. Но если государство и несовершенно и грешно, оно тем не менее не зло; ибо не зло выражающаяся в нем соборная личность, а само оно, хотя и несовершенно, не без греха, но в некоторой мере осуществляет задачи, которые Бог ставит соборной личности. Государство есть относительное благо не только потому, что без него было бы хуже, но и потому, что некоторую степень блага оно осуществляет.

10. Живущий по законам мира сего, т.е. по своей греховности и животности, человек неизбежно подпадает под созидаемую им этою жизнью злую необходимость греха. Он уже не может не грешить, даже истинного и благого без греха осуществить не может. А если он вообразит, будто он не согрешит, если откажется от действия, он впадет в еще худшее зло, ибо тогда не сделает даже и того маленького добра, которое делает, согрешая. Однако это справедливо лишь постольку, поскольку он не хочет, поднявшись над своею животностью и греховностью, стать человеком и человеком не становится, т.е. — постольку, поскольку не соединяется он истинною верою с Богочеловеком Иисусом Христом. В единении со Христом для него нет и не может быть никакой непреодолимой необходимости: в единении с Ним он все может осуществить, нимало не согрешая. Точно так же и государство, оставаясь только собою, без греха обойтись не может, а если бездействует, то впадает в худший грех самоубийства. Оно не может не ловить и не наказывать преступников, не может не обороняться, когда на него нападают, не может пренебречь заботою о своих границах, если они повреждены, и о своих подданных, если другое государство их у него отняло. Оно вынуждено вое-

вать даже тогда, когда стремится к осуществлению самых законных и правильных целей. Все это — злая необходимость его грешного бытия. Однако это не абсолютная необходимость, но — необходимость, преодолеваемая лишь в том случае, если государство возвышается над своим эмпирическим бытием, что вовсе не делается путем "прекрасных слов" и отнюдь не совпадает с умыванием рук в виде проповеди всеобщего "непротивления злу силою". Как индивидуум, так и государство должны различать между истинною верою, которая горами двигает, и лукавым умыванием рук или искушением Бога, за которыми, в лучшем случае, скрывается русский "авось", а в худшем — ничего не скрывается.

11. Неуменье воздавать Божие Богу, а кесарево кесарю, т.е. различать церковное и государственное, совершенное и грешное, склонность отожествлять действительное, но относительное благо с благом абсолютным, а желание христианского бытия с самим этим бытием так и запутывают вопрос о применении силы, о карах, о войне. Неизбежны ли кары, неизбежны ли войны для эмпирического государства? — Для *эмпирического* и, стало быть, *грешного*, постольку, поскольку оно *грешным* и остается, конечно, неизбежны. Но следует ли из этого, что грешные действия становятся добрыми делами, что убийство человека, если оно называется казнью, т.е. становится одним из самых мучительных видов убийства, или если оно совершается на войне, оказывается не грехом, а облагодетельствованием убиваемого или самопожертвованием убивающего? Разумеется, нет. Можно доказывать неизбежность войны доводами эмпирического порядка, но нельзя нравственно оправдывать войну, поскольку дело касается убийства противника или насилия над ним (ибо война этим еще не исчерпывается). Не оправдывает нравственно войны то, что воюющий сражается за дело, почитаемое им правым. Ибо, во-первых, могут ли грешный человек и грешное государство наверное знать, что они правы, а во-вторых, даже если дело и правое, грешные средства безгрешными от этого не делаются. Смешно нравственно оправдывать войну тем, что человек не видит, в кого он стреляет (Вл.Соловьев): он, знает, что стреляет он в *человека*. Нельзя, наконец, оправдывать грех

14–913

тем, что он был неизбежен, необходим. Он остается грехом, как свидетельствует совесть каждого. И не является ли подобная ссылка на необходимость не чем иным как лукавою попыткою свалить свой грех на Бога? Бог де создал такого человека и такой мир, что убийства и войны неизбежны. Но Бог не создавал мира и людей грешными. Он лишь и тогда не стеснил нашей свободы, когда мы, согрешив, себя и мир испортили, как не стесняет нашей свободы и сейчас, ибо мы продолжаем портить себя и мир. А кроме того, зло мира неизбежно и делает нас его рабами лишь потому, что мы не хотим освободиться от него истинною верою во Христа, лишь потому, что мы маловерны и грешники.

Итак, неизбежны ли, необходимы ли в государстве насилие, кары, войны? — Эмпирически, в меру греховности людей и государств, неизбежны и необходимы. Оправданы ли они нравственно и религиозно этою необходимостью? — Нет, не оправданы, но всегда и при всяких условиях остаются грехом. Есть ли эта необходимость греха абсолютная и никак не преодолимая необходимость? — Нет, она является только греховною необходимостью и преодолима в меру преодоления греха и для индивидуума и для государства, т.е. преодолима истинною верою во Христа Иисуса и действительным и свободным соединением с Ним. Следует ли отсюда, что война есть всегда недолжное и никогда не бывает неизбежною? Поскольку мы понимаем войну со стороны совершаемых на ней насилий и убийств, следует, что она всегда есть недолжное, т.е. грех. Что же до неизбежности войны, то она может быть неизбежною в порядке греховно-эмпирическом, но никогда не бывает неизбежною в порядке абсолютном, ибо во Христе всякое зло всегда преодолимо. Однако преодоление зла является истинным и действительным самоусовершением личности, сопровождающимся осуществлением (и притом не в меньшей, а в несравнимо большей степени) того же добра, которое совершено бы было во зле. В войне же, например, совершается и такое великое добро, как жертва своею жизнью за других. Поэтому, если государство отказывается от войны во имя правды так, что оно отказывается от защиты и осуществления своей правды, оно лжет и отказывается во имя бездействия, т.е. совершает грех не меньший, чем война. Если оно отказывается от войны в расчете на чудо Божие,

— оно испытывает Бога и, помимо этого греха, совершает еще тяжкое преступление, подвергая опасности благо и жизнь подданных и их потомство. Бог творит чудеса, но христианин не может "рассчитывать" на них и вымогать их, ибо тогда он перестает быть свободным сыном Божьим.

12. Несомненными и основными положениями христианской нравственности, одинаково и для индивидуума и для всякой соборной личности, являются: 1) повелительный долг осуществлять предлежащее добро, каким бы малым оно ни казалось, и признание бездействия за тягчайший грех; 2) греховные происхождение и природа эмпирической необходимости греха, непреодолимой в сфере греховности; 3) свободное преодоление этой необходимости в меру истинного соединения с Иисусом Христом. Отсюда — в полном соответствии всему духу христианской нравственности — нельзя выводить никаких общих теорий и правил, которые бы предрешали и предписывали, как должна поступать личность в конкретных случаях. Это — дело ее свободы: она должна сама искать и, найдя, осуществить правильное и праведное решение, не отказываясь от своего долга и не прячась за успокоительные для нее, но ею же и выдумываемые общие теории и правила.

К несчастью, люди очень склонны к таким успокоительным для их грешного сознания теориям и боятся посмотреть в глаза трагизму грешного бытия. А так как они при этом еще смешивают эмпирическую греховную необходимость с абсолютною необходимостью и даже с волею Божьею, — получаются теории чудовищные и кощунственные. Например, стараются доказать, что Закон Христов, если и не повелевает, то допускает и не вменяет в грех смертную казнь и войну. Приводятся и тексты (Исход. 20, 12; 21, 17, на который ссылается Господь у Мф. 15, 3; ср. Мр. 7, 10), к тому же насильственно истолковываемые. Достаточно любителю смертной казни прочесть слова Христа: "лучше человеку тому и не родиться", чтобы перетолковать их так: "скорей казни смертию всякого злодея". Один из философствующих кощунов договорился недавно до того, что "евангельское милосердие" (т.е. Христос!) предписывает за некоторые поступки квалифицированную смертную казнь (потопление с жерновом на шее)! Точно все подо-

бные “доказательства“ лучше, чем “доказательства“ инквизиторов, считавших христианским делом забивание гвоздей под ногти и спасавших душу человека посредством сожжения его живым! Точно текст что-нибудь значит вне связи с контекстом и с нравственным образом самого Христа! Пусть же попытается защитник “смертной казни по Евангелию“ представить себе Иисуса Христа судьею, произносящим приговор и бесстрастно взирающим на казнь Им осужденного, или палачом, намыливающим веревку. Если и после этого он словами Христа станет оправдывать смертную казнь, — нет на нем Духа Христова. Мы, плохие христиане, считаем убийства, казни и войны неизбежными. Но, пытаясь оправдать их ссылками на Христа, мы являем себя еще христианами трусливыми, не христианами, а рабами, и, может быть, соучастниками тех, кто терзал и пригвождал Тело Христово. Мы глумимся над Матерью нашею, Святою Церковью, хватаясь окровавленными руками за белые ризы ее, чтобы укрыться от укоризненного взора Христова за. Его же Тело.

13. Если личность — индивидуум или личность соборная, — несмотря на свои грехи и свое несовершенство, *становится* живым членом Церкви, — вся ее жизнь и деятельность *в меру этого становления* являются церковными. Таким образом, деятельность личности приобретает глубочайший религиозный смысл, как *свободное соучастие в созидании Тела Христова.* Свобода христианской личности становится *творческою свободою*; однако не в том смысле, конечно, что мы созидаем нечто новое из ничего или из себя самих, соперничая с Богом, но в том, что мы по бесконечной благодати Божьей богоуподобляемся даже и до причастия творчеству Божьему. Разумеется, здесь открывается бесконечная лествица степеней соучастия: от полноты возможного на земле богоуподобления до малейшего доброго движения сердца. Но не следует пренебрегать и малейшим, ибо оно ценно. Мир *становится* Церковью в целом своем и во всякой личности своей; хотя в одной больше, а в другой меньше. Но мир вовсе еще Церковью не стал и с нею никак не может быть отожествлен. В той мере, в какой он еще не стал и не становится Церковью — он вне ее, хотя бы и считал и называл себя христианским. Он

живет еще по закону своей греховной необходимости. И в нем искажается собственное его доброе стремление, подменяясь злым. На место благой цели незаметно прокрадывается злая или мнимая, — или самое эту благую цель мир начинает осуществлять злыми средствами и тем уже показывает, что она превратилась в неблагую.

Чтобы понять отношение Церкви к личности, необходимо всегда помнить, что Бог создает *свободную* личность и ждет от нее *свободного* саморазвития, которое и является ее целью. Бог не ограничивает ее свободы, не стесняет ее действий указаниями, как и что она должна делать в данном конкретном случае, ибо она сама должна свободно все это определить и осуществить. Закон Божий дает лишь общие предписания; и к тому же свобода христианина заключается как раз в том, что этот закон для него не является внешним, ибо написан в самом сердце его, т.е. совпадает с лучшим и свободным его "я". (ср. Рим. 2, 10 — 29). Бог не стесняет человека даже чудом Своим, коего христианин и не должен требовать, но всякое совершаемое Богом чудо является действием Его благодати, строго соответствующим, хотя иногда и таинственно и недопостижимо, человеческой свободе. Чудо не может быть ограничивающею свободу необходимостью уже потому, что оно и есть сама свобода. И не православным является учение о насилующей человека, хотя бы и грешного человека, благодати (gratia, quae nolentem trahit).

Очевидно, что и руководимая Духом Святым Церковь не может и не хочет ограничивать свободу личности. Иначе как бы сама она была свободной? Церковь благословляет всякого человека и помазует его миром на великое служение христианина, но не предписывает ему, как именно должен он свое служение осуществлять, ибо это дело его свободы. Она благословляет свободно избираемый им путь — монашеский и семейный, науку и ремесло или служение государству. И этим она говорит, что на *всяком* пути может человек осуществлять Божью волю и творить добро, но не говорит, что ее благословение делает путь его безгрешным и совершаемые им свободно грехи ему не вменяются. Церковь благословляет и воина, ибо он стремится к добру, когда хочет защищать своих братьев и благо своего отечества, и совершает великое добро, когда жертвует своею

жизнью. Но этим Церковь отнюдь не оправдывает тех насилий и зверств, которые может совершить дурной воин, не оправдывает и неизбежного *эмпирически* факта убийства врагов. Грех остается грехом, и Церковь греха в добро не переименовывает. Она знает, что *эмпирически* убийств на войне не избегнуть; однако не запрещает идти на войну, так как иначе не осуществит человек того добра, которое должен совершить, и так как Церковь знает, что эмпирически неизбежное преодолимо для силы Божией. А как преодолимо, о том Церковь конкретных указаний не дает, ибо благодать Божия действует в *свободном* человеке. В чем человек согрешит, Церковь всегда скажет, и откроет ему путь покаяния; но: как человеку, руководствуясь общим указанием ее, можно осуществить возложенную на него добрую задачу без греха, — о том она предоставляет думать и трудиться самому свободному человеку, настаивая, что умывание рук и бездействие — грех не меньший. Впрочем, Церковь может дать и еще большее, но не в виде единичных конкретных советов, а в виде всецелого руководства — тогда, когда человек всецело хочет жить по закону церковной свободы. Но в этом случае он принимает на себя особое служение, ни с каким иным не совместимое: постоянно "окормляется" старцем и вожделеет о чине ангельском. Таково существо и общее направление воздействия Церкви на человека. Однако Церковь живет и действует не по законам мира сего, познает и разумеет не по малому и ограниченному человеческому разуму. Она ведает ему недоведомое, и наши человеческие соображения всецело определить пути благодати не могут. Потому даже до того, что мы смущаемся и соблазняемся, может Церковь по благодати Божией входить в жизнь, нисколько себе не противореча. Ведь мог же св.Серафим Саровский спасти человека от необходимой смерти и повелеть сестре умереть вместо брата.

14. Так же относится Церковь и к соборной личности — к народу или многонародному культурному целому — или, говоря сокращеннее и проще, но неточно, к государству, ибо государство и есть необходимая форма личного бытия для всякого соборного субъекта, поскольку он объединяет себя в эмпирической и грешной сфере и противостоит Церкви и в ней своему собственному истинно и совершенно

личному бытию. Последнею, но не эмпирическою и эмпирически недоступною, целью государства является превращение его в церковную личность (параграф 9). Но эмпирически государство только хочет и стремится быть церковным и не хочет отказываться от своих чисто-эмпирических задач. Оно в значительной мере руководствуется животным эгоизмом и инстинктом биологического самосохранения. Оно поэтому совершает действия, которые и само должно считать грешными, по крайней мере — тогда, когда их совершает не оно само, а его "подданный", — убийства, кражи, насильственное присвоение чужой собственности и т.д. Поступая так, эмпирическое государство удаляется от своего идеала и часто снижает себя до уровня нравственно-одичавшего, одержимого животными инстинктами существа. Но это не значит еще, что оно не признает своего идеала, не стремится к нему и при всей своей греховности не осуществляет нужного и благого. Это не значит, что существо народа-государства становится злым: оно, как всякая сотворенная Богом личность, — добро, но оно грешит и грехами свое добро искажает и умаляет. Эмпирическое государство, в лучшем случае, только в малой степени оцерковляется. Оно — самоорганизация греховного мира, который, однако, и в греховности своей раскрывает свою особенную, специфическую природу, благую и долженствующую быть церковною, хотя еще и не ставшую. Не было еще, нет и не может быть на грешной земле совершенного христианского государства, ибо, если бы такое государство явилось, тогда бы не было на земле ни одного грешника и сама земля была уже святою. Святая же земля не есть уже земля эмпирическая (параграф 2). Бывают только государства, называющие и считающие себя христианскими и стремящиеся стать христианскими, но фактически — все же остающиеся "языческими". Государство может поэтому называть себя христианским лишь в том смысле, что оно хочет и стремится стать христианским. Но оно так же не имеет права считать себя истинно христианским, как никто из нас не имеет права считать себя религиозно или нравственно здоровым и безгрешным, совершенным христианином.

Весьма трудно, но необходимо относиться к государству с двух точек зрения и оба отношения одинаково сохранять, но друг с другом не смешивать. — Во-первых, государство

имеет задание стать церковным (хотя вполне церковным на земле стать не может), становится церковным и, как становящееся церковным, есть благо. Во-вторых, как еще не становящееся и не ставшее еще церковным, оно является, правда — не злом, но злым и грешным. При этом государство нельзя смешивать со святым и праведным, хотя оно и совершает доброе, ибо святое и праведное не совершает зла. Нельзя далее смешивать государство с Церковью не только потому, что оно еще грешно и только становится церковным. Даже став всецело церковным (это возможно лишь за гранью эмпирического мира), государство не исчезнет, но сохранится как особая сфера церковного бытия со своими особыми задачами, как сфера, отличная от той, которую мы называем Церковью в собственном и узком смысле слова и которая возглавляется церковною иерархиею. В этом смысл благословения государства Церковью и, в частности, смысл помазания на царство. Так и всякий христианин, являясь живым членом единой Церкви, не утрачивает в ней своей индивидуальности и своего лица.

Церковь видит в государственно объединенном соборном субъекте живую, сотворенную Богом и потому благую личность, но и грешника, обуреваемого страстями, одержимого грубым биологическим инстинктом, хотя и таящего в себе великие нравственные возможности и долженствующего оцерковиться. Церковь должна содействовать оцерковлению государства, но и не закрывать глаза на его греховность и не потакать проявлениям этой греховности. Благословляя государство как всякое творение Божие, благословляя его стремление к совершенству и совершаемое им даже во грехе добро, Церковь осуждает и отвергает его несовершенство, как грех и зло, как царство мира сего и дьявола. Однако, призывая государство к усовершению и осуждая его грехи, Церковь не предписывает ему его конкретных задач, не чертит политических программ, ибо все это *его*, государства, цели и задачи, и *им самим* они должны быть *свободно* найдены, поставлены и осуществлены. И осуждение Церковью греховности и грехов государства нельзя ни в коем случае понимать как призыв к бездеятельности, к потере души во имя мнимого ее спасения. Деятельное свободное саморазвитие есть существо всякой личности, а бездеятельность — такой же грех, как и грешная деятельность,

если не худший.

В том-то и дело, что мы, грешные люди, по неразумию своему отделяем поступки от личности и сами поступки разделяем на "совершенно добрые" и "совершенно злые". Мы не понимаем, что зло только потому и существует, что паразитирует на добре, и что добро сквозь зло прорастает. Мы забываем, что на земле не может быть не только абсолютно злой или абсолютно благой личности, но и абсолютно злого или абсолютно доброго поступка. Во всяком человеческом действии добро смешивается со злом. Церковь знает это, но, памятуя о словах своего Главы, оставляет окончательное разделение добра и зла до великого дня Суда Божьего, когда пшеница будет самим Христом отделена от плевелов.

Итак, Церковь прежде всего указывает государству на его идеальную цель, которою государство только и живо, хотя бы и не сознавало этого, — на Царствие Божие, и тем призывает государство к умопремене, или покаянию (metanoia), или деятельному оцерковлению. Церковь сопоставляет деятельность государства с его идеалом и делает явными грехи и заблуждения государства не с тем, чтобы помешать его деятельности, а с тем, чтобы призвать его к усовершению. Но Церковь сама не ставит государству никаких конкретных целей и задач. Священник, монах, иерарх церковный, конечно, думают о государственных вопросах, может быть — даже выдумывают политические теории, естественно сочувствуют тем или иным мерам государства. Но все это не мысль и деятельность Церкви, а — личные мнения и личная деятельность отдельного церковника, такого же эмпирического человека, как и всякий из нас, хотя бы и несравнимо более авторитетного.

Благословляя государство в его существе, в его жизни и идеале, Церковь не спешит благословлять отдельные конкретные акты государства и не ниспадает до уровня политического фактора или средства. Если же и благословляет, то не самый акт в его смешанной природе, но доброе в нем. Она помазует государя на власть, не на властвование как таковое, а на православное и доброе властвование, лобызая православное намерение государя, отнюдь не оправдывая того зла, которое он может совершить. Церковь благословляет *христолюбивое* воинство и молится о нем. Ибо только

оно позволяет эмпирическому государству выполнять свое назначение, т.е. осуществлять и охранять благо всех и каждого, ибо оно, далее, всегда готово на подвиг и жертву своею жизнью за других. Но этим Церковь не благословляет и не оправдывает ни того, что государство может пользоваться и пользуется военною силою для целей, благом не предписываемых, ни того, что само воинство может перестать быть христолюбивым и совершать тяжкие грехи. Отнюдь не благословляет и не оправдывает Церковь совершаемых на войне грехов и убийств: грех для нее всегда остается грехом. Но, осуждая грех, она не забывает о совершаемом во грехе добре и, призывая к преодолению греха, ждет этого преодоления от человеческой свободы. Вот почему, когда государство объявляет войну, Церковь не выступает с прямым осуждением войны, но молится о том, чтобы Бог помог государству осуществить ту *правду*, которою вызвано его грешное стремление и которое в нем, несмотря на грех, все-таки остается. Эта правда не связана необходимо с одолением противника, но — с одолением единственного врага христиан — зла. В чем заключается эмпирически правда, — не всегда ясно и не дано *эмпирически* знать даже Церкви, во всяком случае — неведомо входящим в нее и представляющим ее людям, разве по особой благодати Божьей. Потому война может быть и обращением к Суду Божьему, и даже в поражении может быть достигнута правда Божия, к которой, не зная, в чем она, стремилось начавшее войну государство. Об осуществлении именно этой Божьей Правды молится Церковь, а не об эмпирическом одолении противника. Ибо иначе надо бы допустить, что Церковь может сразу молиться о победе обоих противников, если воюют друг с другом православные народы, т.е. что молитва ее вообще не имеет никакого значения. Когда начинается война, Церковь молится еще и о христолюбивом воинстве, дабы Бог охранил его от грехов и простил ему грехи, им совершаемые, и благословляет его на великий подвиг жертвы.

Так, понятно, что до сих пор одним из больших праздников русской Церкви является праздник Покрова Пресвятой Богородицы, связанный с воспоминанием о поражении русских греками. Так, с другой стороны, понятно, что Церковь, в лице св.Александра Невского, чтит защитника Православия и России от ереси и жертвенный подвиг его, хотя

и связан был этот подвиг с неизбежными на войне грехами. И св.Сергий Радонежский благословил, а в лице его благословила сама Церковь, Дмитрия Донского на утверждение независимости России. И патриарх Гермоген, как глава Русской Церкви, призывал русских людей стоять за Православную Веру и свое отечество, хотя и связано это было с войною и с неизбежностью совершаемых на ней грехов. Действия св.Сергия и св.Гермогена Церковь признала и признает своими, хотя бы и смущали они некоторых, не понимающих, что не зло, а добро даже и во зле благословлялось.

15. Строго различая Церковь и царство мира сего, только еще могущее стать Церковью, не следует сводить это различие на различие разных групп людей и притом по внешним признакам. Всякая личность, всякий человек внутри себя частью становится церковным и церковен, частью же остается еще в мире сем. Разделение между церковным и нецерковным проходит внутри всякого индивидуума: как граница между совершаемым им добром и его грехом, с одной стороны, между направленностью его на церковное и направленностью его на “мирское“, с другой. Поэтому и нельзя отделить церковного от нецерковного, Церковь от государства или “мира“, как одну совокупность от другой. В известной мере принадлежит к Церкви и входит в нее все существующее, всякий человек и само государство. Однако одно является более церковным, другое же менее церковным. И вот по этому приблизительному “более или менее“ мы и противопоставляем “мир“ Церкви. Иначе, впрочем, и не должно быть, раз смысл и бытие мира в том, что он становится Церковью. Говоря: “это конкретное многоединство людей есть Церковь, а то конкретное единство людей есть мир и, как мир организованный — государство“, мы не утверждаем, будто в первом многоединстве все и все люди только церковны и преодолели мирское и грешное, а во втором, наоборот, все и все — только грех и грешники. В подобных определениях мы говорим лишь о преобладании церковного или нецерковного и еще о главных, господствующих целях того или иного многоединства. Цель Церкви — в преображении всего мира в Царство Божие, цели государства — в организации этого мира таким, каков он есть.

Но Церковь, стремясь к своей цели, остается еще на земле и не может пренебречь некоторою самоорганизациею, а государство, занятое устроением грешного бытия, не отвергает своего идеала, т.е. своего церковного бытия, и с ним, по мере возможности, деятельность свою сообразует.

Из основной задачи преображения мира и всякого человека, которое и есть спасение их, вытекает вся внешняя организация Церкви, благодатно связанная с архиереем ее Иисусом Христом, ее иерархия, ее поместные и вселенские соборы, устанавливаемые ею внешние формы жизни, деятельности, священнодействия и научения. Благодаря этому Церковь получает видимость и предстает как внешняя и стройная организация, объемлющая всех верующих православных, которые, словно разделяясь каждый внутри себя, другою частью своею входят в организацию государственную. Поэтому государство и Церковь противостоят друг другу как две внешне-определенных организации, руководимых разными и однако, по существу, не противоречащими взаимно, но даже согласуемыми целями. Но это противостояние не затрагивает всей полноты церковного бытия, и нельзя противопоставлять государство Церкви, как одну конкретную совокупность людей другой такой же. Ибо всякий человек, а эмпирически всякий верующий православный человек является и членом Церкви и членом государства, лишь внутри себя их различая и так или иначе согласуя.

16. Из всего сказанного ясно, насколько противоестественна и нелепа современная идея "*отделения Церкви от государства*". Такое "отделение", во-первых, является попыткою государства отрицать обоснованность его идеалов и задач Церковью и необходимость этого обоснования. Таким образом создается положение, что государство либо подменяет церковную веру какою-нибудь мнимою религиею, например, — религиею человечества или коммунизма, либо придает абсолютное значение себе самому, т.е. оказывается самообожающим, либо исповедует полный релятивизм, который ничего оправдать и никого воодушевить не в силах. Во-вторых, такое "отделение" фактически неосуществимо. Ибо всякий верующий все равно остается в Церкви, да и само государство, поскольку оно не ограничивается

сферою чисто-практических задач и руководится какими-нибудь идеалами, т.е. поскольку оно существует, остается потенциально церковным. И это тем более, что, если государство думает, будто оно отделяет от себя Церковь, Церковь такого отделения не признает и признавать не может. "Отделение" практически может иметь лишь один смысл — смысл разграничения государственной и церковной внешних организаций. Оно касается прав и положения церковной иерархии, где она тесно соприкасается с деятельностью государства, прав и положения всего церковного общества, *поскольку* оно и внешне организовано и является субъектом некоторых гражданских или даже публичных прав. Называть все это "отделением" Церкви от государства неправильно уже потому, что все это в той или иной мере существует всегда и везде, без всяких общих законодательных актов и деклараций.

Конечно, раз сферы Церкви и государства в известной мере друг другу противостоят, то или иное разграничение их не является практически делом маловажным. И притом такое разграничение должно исходить от государства, ибо оно ему нужно, а Церковь единая ничего не разъединяет. Но здесь необходимо различать принципы и практику.

Церковь в отношении своем к государству и миру ставит себе целью призыв их к свободному самоусовершенствованию в Царство Божие. Указывая на эту цель, она обличает их греховность и грехи и в раскаянии открывает им путь к исправлению. Она благословляет добрые намерения их и научает их истинам веры и жизни христианских. Но она не навязывает ни своего учения, ни своих обличений тем, кто в нее не верит. И она дает конкретные наставления только в том случае, если сама считает их возможными и неповреждающими свободы и только тем, кто к ней свободно обращается, т.е. заявляет о вере своей в нее. Ни руководства мирскою деятельностью человека, ни руководства практическою и конкретною политикою государства Церковь на себя не берет и брать не может, поэтому по существу не может быть и конфликтов между Церковью и государством. Если государство будет, например, негодовать на обличения Церкви, так оно этим самым покажет, что признавало себя верующим в Церковь только на словах, ибо, признавая ее религиозно-нравственный авторитет, на самом деле хотело

только того, чтобы Церковь его поддерживала и хвалила. И если государство будет у Церкви просить благословения на дурное или даже сомнительное только дело, оно должно считаться с тем, что Церковь может и не дать ему своего благословения. Следовательно, прежде чем обращаться к Церкви с подобною просьбою, государство, во избежание лицемерия, должно признать и действительно обеспечить *полную независимость* Церкви от себя *в сфере ее деятельности.* Тогда и сама Церковь получит возможность высказываться в тех случаях, в которых при иных условиях вынуждена от всякого высказывания воздерживаться. Если же, с другой стороны, какое-нибудь церковное учреждение или какой-нибудь иерарх выйдут за намеченную выше сферу Церкви, займутся, например, конкретною политикою, — очевидно, они говорят от себя, а не от Церкви и к ним государство, при всем уважении к Церкви, их положению в ней, так и будет относиться. Это не будет столкновением Церкви с государством.

Церковная организация является одним из эмпирических союзов и, как таковой, со стороны, так сказать, внешней оболочки Церкви вполне естественно живет по законам данного государства, их признавая и им подчиняясь. Церковная организация является эмпирическим проявлением того факта, что существует Церковь и в качестве эмпирического проявления своего, которое с самой Церковью смешиваемо быть не может. Верующее государство может признавать церковную организацию юридическим лицом, охранять ее права, устанавливаемые им, даже более, чем права других организаций. Государство безбожное может преследовать Церковь в ее внешней организации и даже иерархии. Но существо Церкви всем этим не затрагивается и в нормальных условиях на этой почве тоже не может быть конфликтов между Церковью и государством.

Государство, если оно является верующим и православным, конечно, всячески оберегает независимость Церкви, сыновне внимает ее общим научениям, всегда прислушивается к ее голосу, но не требует от нее конкретных и детальных указаний, не "вымогает" чудес и действий Божьей благодати. Действуя в своей сфере, государство само и свободно стремится на основе церковного миросозерцания выработать свою государственную идеологию, ставить и ре-

шать свои чисто эмпирические задачи. Оно не подчиняется Церкви, как церковной организации, ибо, как и Церковь, знает, в чем задача Церкви и в чем его, государства, задачи. И чем глубже сознание этого, тем интимнее взаимоотношение Церкви и государства, тем менее поводов для недоразумений. В идеале предстает согласованное действие Церкви и государства, их, говоря термином византийских канонистов, "*симфония*".

17. Само собой разумеется, что симфония Церкви и государства является состоянием идеальным, к которому всегда должно стремиться, но к которому можно лишь приближаться более или менее. Не следует, правда, относиться к симфонии с излишнею недоверчивостью и считать ее только идиллическою мечтою. Моменты большого приближения к ней бывали и в Русской Истории, например — в эпоху собирания земли русской великими князьями московскими. И еще при Алексее Михайловиче, даже после попыток Никона вторгнуться в сферу государства русские люди не склонны были признать правильным подчинение Церкви государству. Недаром сам Петр Великий не сразу решился отменить патриаршество. Однако практически целесообразно, особенно при нынешних условиях, не предоставлять все естественному ходу событий, но подумать и о некотором формальном закреплении взаимоотношений Церкви и государства.

Оно прежде всего не может быть результатом какого-то соглашения Церкви с государством, "конкордатом", или вообще двусторонним актом. Церковь в это дело вмешивать нельзя, ибо это дело государства, а Церковь не может разъединять или защищать свои "права".

Православное Государство должно *односторонним* своим актом признать *независимость* Церкви от государства и свою обязанность эту независимость гарантировать, сделать действительною и всячески охранять. Это значит, во-первых, что признается независимость или свобода Церкви в ее деятельности религиозно-богословской, учительской, нравственно-воспитательной, миссионерской и культовой.

Это значит, во-вторых, что за Церковью признается право обличения и нравственного наставления ее чад и самого государства, причем обличение грехов государства может

исходить только от церковной иерархии и быть ограничиваемым со стороны государства только в меру крайней политической необходимости и не иначе, как по точному смыслу законов.

Это значит, в-третьих, что государство не вправе *требовать* от Церкви благословения его и его актов, хотя сама Церковь может по собственному свободному разумению такие благословения даровать.

Это значит, в-четвертых, что государство признает правомочным юридическим лицом церковное общество, возглавляемое церковною иерархиею.

Для того, чтобы независимость Церкви не оставалась пустым словом, государству необходимо:

1) признать за церковным обществом право приобретать имущества и владеть ими, хотя здесь и могут быть устанавливаемы известные нормы, право самообложения и самоуправления;

2) отказаться от всякой материальной поддержки Церкви, например — в форме дарения имущества, предоставления владений на льготных условиях, жалованья клиру, войсковым священникам, законоучителям в школах, должностным лицам церковного общества, наград и т.д.

3) отказаться от поддержки актов Церкви силою государственной власти, например — от преследования еретиков и раскольников по указанию "церкви", от помощи церковному обществу во взимании устанавливаемых им сборов.

Наконец, государство, признавая право иерархии, клира и монашества быть освобожденными от ряда государственных обязанностей, например — от военной службы, может в устанавливаемой законом мере принимать некоторые ограничительные меры против злостных попыток путем перехода в привилегированную часть церковного общества уклониться от исполнения гражданского долга.

Однако православное государство в этих рамках может по собственному своему разумению ставить себе целью защиту Православия; и даже должно делать это. Ему необходимо принять известные меры, чтобы поставить некоторые границы агрессивной пропаганде инославия или иноверия, например — атеистического либерализма, коммунизма и католичества. С другой стороны, государство в деле народного просвещения должно позаботиться о том, чтобы оно

сочеталось с православным религиозным воспитанием. Это оно не в силах сделать без содействия Церкви, и необходимо должно обратиться к ее содействию, сохраняя за собою право общего надзора и контроля, но отнюдь не оплачивая предоставляемых ему Церковью законоучителей. Их сможет и должно оплачивать из своих собственных средств церковное общество.

При этих условиях Церковь сможет стать деятельным и действенным соучастником всей культурной жизни. Действительная независимость от государства и православие самого государства обеспечат ей реальный авторитет и приблизят их взаимоотношения к симфонии. Тогда Церковь в силах будет несравнимо больше и явственнее раскрыть свои идеалы и своими советами благотворно воздействовать на всю жизнь. Тогда голос Церкви, призывающий, как во время Гермогена, к защите родины, никем не будет истолковываться как вынужденный государством, и молитвы за христолюбивое воинство не подвергнутся превратным истолкованиям. Ведь надо осознать величайшее несчастье всей русской революции, заключавшееся в том, что долгое угнетение Церкви расшатало веру в нее, и в самом церковном обществе вдруг стали происходить "революции".

18. Не может быть идеального, совершенного решения в вопросе об отношении государства к церковной организации, т.е. такого решения, которое бы годилось для всех времен, условий и народов и не могло быть улучшенным. Иначе бы все эмпирическое бытие не только становилось Церковью, но уже и было ею, а оно только становится и будет только становиться, пока не исполнятся времена и сроки, пока небеса не совьются в свиток, т.е. пока оно не перестанет быть только в качестве эмпирического и временного. Конечно, становление всего мира полнотою Церкви или Царством Божиим входит в эту полноту или в это Царство, и даже так входит, что без него, без становления и, следовательно, несовершенства, нет самого совершенства, нет совершенной Церкви; ибо совершенство Церкви в том, что Христос восполняет "недоконченное", и не может быть совершенства без земной жизни Сына Божия, без Его страданий и смер-

ти. Поэтому всякий земной труд нужен и в существе своем церковен, а мы все трудимся на земле не для "будущего" нашего только, но для вечности и даже в вечности. Всякая наша мысль и всякое наше действие находятся в вечности, хотя и не "только несовершенными", как на земле. В этом величайшая ответственность нашей земной жизни, ужас греха и радость искупления и добра (параграф 1 сл.).

Пути земной жизни, "звания" христианина различны (параграф 6), однако все они нужны в Царстве Божием и ценны, хотя и не равноценны, но есть среди них лучшие и худшие, более и менее совершенные. Так, праведник, тот, "кто хочет быть совершенным", отрекается от себя самого и от всего мира ради Христа, спасающего мир, и потому ради братьев своих и ради мира. Он сообразует себя Иисусу Христу и делается причастным Сыну Божию в действенном и самоотверженном преображении мира вплоть до сораспятия Христу и до соумирания с Ним. В чем и как выразится смерть в Христе, зависит от внешних условий, и физическая смерть есть только завершение этой смерти, а убиение — один из видов ее: но тот, "кто хочет быть совершенным", должен знать, что цена совершенства — жертвенная смерть. Но и тот, кто совершенства не хочет, все же в своем звании совершает Божье дело и трудится в вечности. Он ниже вожделеющего о совершенном, но его труда никто, ни даже этот стремящийся к совершенству, выполнить не может, ибо у всякого своя задача.

Не надо ставить праздных и глупых вопросов. — Что случилось бы с миром, если бы все захотели стать совершенными? Могли ли бы в этом случае существовать культура, сама земная жизнь? Не оказались ли бы тогда излишними многие потребности и профессии? — Сначала надо захотеть совершенства, а потом уже задавать подобные вопросы: и только в этом случае можно получить на них ответ, ибо на вопросы не праздные Бог всегда отвечает. Но ведь на деле не все хотят совершенства, и даже очень немногие его хотят, а по-настоящему-то и никто не хочет, так как "все грешны, все до одного". Не следует считать хотением всякое мимолетное желание или следует различать существенное хотение и хотения поверхностные, которые человек часто принимает за существенные, но

которые не выражают и не затрагивают глубины и существа человека. Существенное же хотение определяет всю жизнь человека и выражается во всех его действиях и желаниях, хотя в одних более, в других менее, а в иных и совсем почти незаметно. Существенное хотение нельзя считать эмпирическим, так как, эмпирически проявляясь, оно объемлет и определяет всю эмпирию. Это можно пояснить, и довольно точно, некоторым подобием. — Бог словно спрашивает всякого человека пред началом земной его жизни, в каком звании человек хочет жить и хочет ли он стремиться к совершенству, и соответственно хотению человека дарует ему свою благодать. Потому в земной жизни своей человек ни к чему не приневолен и не предопределен, ибо осуществляет существенное *свое* хотение, но тем не менее *все совершается только силою благодати Божией*. Так Бог, "кого предуведал, тем и предопределил быть подобным образу Сына Своего..., а кого предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал, а кого оправдал, тех и прославил" (Рим. 8, 29сл.); избрал же нас Бог во Христе Иисусе "прежде сложения мира" (Еф. 1,4). Значит, нет у меня оснований завидовать идущему по пути, высшему на земле и перед Богом, или обижаться на Бога за то, что не чувствую я в себе призвания к монашеству, ибо сам же я избрал и избираю менее совершенное. И, значит, прежде, чем отрекаться от мира, должен человек подумать, не самообольщение ли его желание, не гордыня ли, т.е. соответствует ли оно его существенному хотению или же сам он, по греховности своей, хочет жить менее совершенно. Ведь в последнем случае он должен сначала победить свою греховную немощь, а потом уже и внешне изменять свою жизнь. В этом смысл торжественного обета монашества.

19. Если все становление мира Церковью, вся земная жизнь и всякий земной труд, включено в полноту Церкви, это становление в самой полноте Церкви еще и усовершено, и совершенно, как ни несовместимы для нас понятия совершенства и становления. Кто, в самом деле, может себе представить "вечную жизнь", т.е. вечное движение, как "вечный покой"? А по слову Церкви "вечный покой" и есть "вечная жизнь". Здесь, на земле *становление*

мира (и нас всех) не совершенно: "только становление". Здесь совершенствование наше ограничено известным пределом, как бы очерчено некоторым кругом, в коем мы вертимся подобно белке в колесе, беспомощно и мучительно. Но этот круг очерчиваем мы сами, этот предел нашему совершенствованию ставим мы сами — тем, что греховно хотим лишь немногого, "хотим несовершенства". Свободным и существенным (параграф 18) нашим хотением мы создаем неодолимую преграду для нашего совершенствования, порабощающую нас необходимость. Эта свободно создаваемая нашею свободою необходимость и есть первородный грех, который совершается всеми людьми, хотя каждым и по-своему, грех, в котором все виноваты. Он, как существенное хотение, проникает все наши мысли, чувства и действия; и нет ни одной, и наималейшей мысли, в которой бы он так или иначе не осуществлялся. Правда, не все проникнуто грехом в равной мере, и вместе с развитием человека греховность его может и возрастать и уменьшаться. Однако полная безгрешность на земле не достижима, даже для величайшего праведника. Безгрешны на земле только Господь Иисус Христос и пречистое, пренепорочное Тело Его, Матерь Божия и Церковь.

Это надо всегда помнить, а потому — не уповать на возможность на земле абсолютного совершенства (отдельного ли человека или государства, или всего мира), но со смирением всегда стремиться только к возможно наилучшему, памятуя, что такое стремление и есть уже работа на ниве Господней (ср. параграф 18). Отсюда отнюдь не следует не только того, что можно когда-либо чем-либо удовольствоваться, и не стремиться всегда от лучшего к наилучшему (как раз наоборот!), но и того, что не должно стремиться к абсолютному совершенству. Такое стремление в нас есть, дано нам Богом, а Бог не дает ничего ненужного или ошибочного. К абсолютному совершенству стремиться должно, но надо понимать, что его место не в эмпирической ограниченной действительности, а за ее границами, и что путь к нему — в преодолении эмпирической действительности, в победе над ней. Милостию Господа нашего совершенство и полнота Церкви есть, и к нам "приблизилось Царство Божие"; потому же, что оно приблизилось, стало видимым и

осязаемым, мы можем понять несовершенство нашего бытия и осознать причину этого несовершенства, как наш грех, т.е. покаяться или "переменить ум" наш (metanoein). Покаяние есть познание Царства Божия, т.е. начаток его в нас, т.е. начало преодоления той необходимости, которую создает свободно совершаемый нами грех. Это уже начало усовершенствования за пределами возможного на грешной земле, выход за ее границы или приобщение ко Христу, победившему мир.

Христос победил мир, т.е. грешную необходимость мира или выразившийся в ней грех, полным самоотречением, Своими страданиями и Своею крестною смертью. И победить мир, т.е. достичь абсолютного совершенства и усовершить мир, возможно только в единении со Христом (параграф 8). Единение же со Христом достигается путем сообразования человека Ему. А сообразование Иисусу Христу есть не подражание (imitatio) Ему, т.е. не внешнее воспроизведение или повторение Его жизни, которая, как индивидуальная, и неповторима, но приведение человеком себя в такое состояние, что он в данной обстановке и данных условиях живет и поступает так, как бы на его месте жил и поступал Христос. В сообразующем себя Христу человеке живет и действует сам Христос (Гал. 2, 20): настолько соединен "облекшийся во Христа" человек с Ним, Человеком и Богом. К этому сообразованию мы приближаемся, исполняя заповеди Христовы, т.е. применяя и необходимо конкретизируя и индивидуализируя их в нашей единственной и неповторимой жизни, словно продолжая дело Христово на земле. Но еще больше сообразование Христу Иисусу, когда мы "вживаемся" в конкретный образ Его, не передаваемый ни в общих правилах, ни в описаниях, но жизненно в полноте восприемлемый. Но сообразование Христу невозможно без причастия и Его любви к тем, за кого Он пострадал, т.е. без действенной любви к людям или без вхождения в качестве живого члена в Тело Христово, в Церковь. Поэтому сообразование Христу и есть оцерковление. Оно делает человека и соединения людей личными (параграф 4), превозмогающими необходимость греха и свободными (разумеется, все — в меру оцерковления или сообразования Христу). Оно ставит их как бы на пороге эмпирического

бытия, где мир перестает быть необходимым и делается свободным миром чудес Божиих. Бродя по земле с опущенными долу глазами, мы ничего, кроме земного, необходимого и грешного не видим, да и видеть не можем. Но стоит нам поднять глаза от земли, как увидим мы праведных Оптинских старцев, святого старца Серафима Саровского, увидим, как на пороге их кельи чудесно прекращается греховная необходимость мира, а сквозь узенькую дверку кельи, в ней самой открываются новая земля и новое небо. Здесь ход в небо, здесь несовершенное усовершаясь сливается с совершенным. Святыми же своими стоит Церковь, и святые своими чудесами научают нас видеть чудо таинств и всей жизни церковных.

Это трудный и долгий путь, путь сообразования Христу в оцерковлении, путь, сначала приносящий плоды неприметные. Но это единственный верный и возможный путь к преодолению греховной необходимости и совершенству, да и не только к нему, а и к "правильной" эмпирической жизни. Часто уже поздно думать о победе над грехом, когда грех искушает: он уже слишком силен. Надо думать о победе над ним загодя, готовиться к борьбе с ним, когда еще не слышно его приближения, и не с тем или этим грехом — ибо знаем ли мы, какой подкрадется первым? — а с греховностью, с возможностью всякого греха. Надо воспитывать себя, образовывать себя на малом и повседневном, и тогда устоишь в борьбе с большим и неожиданным. Тогда с удивлением найдешь в себе великую, накопленную на малом, силу благодати Божией. Часто поздно думать о том, как лучше поступить в данном случае, когда данный случай уже пред тобою и не дает тебе времени подумать, а действовать и действовать наилучшим образом ты должен. Надо заблаговременно готовиться ко всяким случаям, т.е. — ведь нельзя всего предвидеть — делать себя способным к наилучшему поступку в любых обстоятельствах. Все это и достигается оцерковлением. Только необходимо помнить, что грешный человек всегда грешит, и оцерковление не сделает его неспособным грешить на земле. Он может грешить более или менее и будет грешить тем менее, чем более и глубже он оцерковляется.

Все эти соображения, разумеется, одинаково применимы и к личности индивидуальной, и к личности соборной или

симфонической, в частности, и к огосударствленному народу.

Таким образом, степень эмпирического совершенства человека, государства, мира, само, можно сказать, бытие их (параграф 15) зависит от степени их оцерковления, и Церковь оказывается "солью мира". Благочестиво думать, что несовершенное и грешное бытие существует только для того, чтобы преодолеть грех и усовершиться, и только потому, что оно преодолевает грех и усовершается. Иными словами, оно существует потому, что Христос его спас. Оттого-то Христос и есть свет миру. Оттого чрез Него все, что существует, и чрез Него сотворены века. Ибо, исповедуя Символ Веры, помним мы и о том, что "Слово Божие чудотворившее и Христос пострадавший не — другой и другой, но... тот же самый Господь наш Иисус Христос, Слово Бога, воплотившееся и вочеловечившееся" (5 Всел. Собор. Анафем. кан. 3).

20. Одним из величайших заблуждений является так называемое учение о непротивлении злу силою, обнаруживающее полное непонимание того, что такое совершенное и несовершенное бытие и каково их взаимоотношение. Это учение противоречит христианской истине прежде всего тем, что оно проповедует бездействие, христианство же призывает к действенной любви и считает бездействие великим грехом, не позволяя отказываться от выполнения предлежащих нам жизненных задач. Кроме того, непротивящийся злу на деле почти всегда противится ему именно силою, только не прямо и откровенно, а косвенно и лицемерно. Оставаясь жить в обществе и пользуясь его благами, он, конечно, соучаствует и в войнах, и в борьбе с преступностью, но наиболее безопасным и удобным для себя образом — сваливая опасность и неудобства на других. Если же сверх всего он еще предполагает, что его "пример" обратит других людей и что они таким "разумным" и легким способом победят мировое зло, он впадает в непомерную гордыню и являет пример крайнего непонимания мира. Не противиться злу силою имеет право лишь тот, кто сам страдает от этого зла: так ли, что оно на него направлено, или так, что его непротивление делает его жертвою. Но тут как раз и нет "непротивления", место ко-

торого заступает самопожертвование, как самое истинное и самое лучшее средство победы над злым миром (параграф 19).

Обычно учение о непротивлении злу опровергается с помощью некоторого воображаемого и якобы конкретного примера: как поступит непротивленец и как должен поступить христианин, если злодей посягает на жизнь младенца, и спасти младенца можно только убив злодея? Вопреки своей форме, это вовсе не конкретный пример, а отвлеченное положение. Ведь надо же понять, что в подобных случаях живые и нормальные люди не резонерствуют и обсуждают нравственно-философскую проблему, но действуют, притом действуют непосредственно, инстинктивно. Тем не менее приведенный пример представляется довольно удобным для уяснения правильного отношения к вопросу.

Долг христианина в рассматриваемом случае заключается 1) в том, чтобы спасти ребенка, и 2) в том, чтобы спасти душу злодея, т.е. удержать его от злого дела и, сохраняя его жизнь и свободу, вызвать в нем полное раскаяние и перерождение. Ради обеих целей христианин должен быть готовым пожертвовать своею жизнью, и отказ от выполнения хотя бы одной из них будет грешным бездействием. Другой вопрос, как будут поступать разные люди, среди которых, конечно, не найдется ни одного абсолютно безгрешного. — Человек праведный и святой, вероятно, сможет достичь обеих целей с помощью одного какого-нибудь жеста, слова или взгляда, одним не рассчитанным, непосредственным изъявлением своего существа. Менее праведные столь же непосредственно ограничат свою задачу защитою ребенка. Один обуздает злодея, не причинив ему вреда, другой вступит с ним в борьбу, третий "случайно" в борьбе его ранит, четвертый "убьет его, как собаку". Тот или иной поступок соответствует существу и состоянию именно данного человека, всецело объясняясь его прошлым, тем самовоспитанием, о котором мы говорили (параграф 19), степенью оцерковления. Не случайно, разумеется, и "случайное" ранение или убийство, сознательно — невольное, но соответственное состоянию человека и, стало быть, все же им определенное (ср. параграф 13).

Теоретическое рассмотрение приведенного случая не может привести к установлению какой бы то ни было обще-

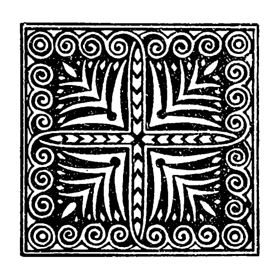
обязательной нормы поведения; практически же и конкретно проблема в каждом отдельном случае разрешается сама собою, причем решение логически вытекает из религиозно-нравственного состояния человека. Правда, это не ответ на вопрос — как должен поступить христианин, но — устранение вопроса, потому, что он является выдуманным и бессмысленным вопросом. В общей форме следует сказать: христианин должен и может без греха осуществить обе указанные нам цели, но только при условии полного своего сообразования Христу, полного своего оцерковления; в противном случае он поступит тем хуже и грешнее, чем менее он церковен, чем ближе к неверующему и даже к животному (см. параграф 8), а бездействием, самоустранением от греха он не спасется, ибо тогда совсем не исполнит своего христианского долга (параграф 10).

21. Это ясно и просто и дает руководящую точку зрения для оценки всякой человеческой деятельности, как деятельности индивидуума, так и деятельности государства. К несчастью, люди любят философствовать и там, где надо действовать и жить. Учению о непротивлении злу противопоставляют более или менее хитроумные учения о христианском долге противления силою, оправдывая и — по крайней мере, подразумевательно — считая в известных случаях безгрешными и чуть ли не добром убийства, казни и т.п., витийствуя на тему о "православном мече". Все подобные рассуждения представляются нам (параграф 17) прямым извращением Христова учения, и, как справедливо заметил один владыка, если Церковь и знает и чтит святых воинов (жертвовавших собою), она не знает ни одного святого палача.

Теоретически решение вопроса затруднено потому, что постоянно смешивают совершенное Царство Божие, на земле только прорастающее или становящееся, с грешным эмпирическим бытием, грешным и несовершенным (ср. параграф 14). В совершенном не может быть никакого зла, ни войн, ни насилий, ни убийств; в несовершенном и грешном не может быть, поскольку оно несовершенно и грешно, никакого добра. Но на самом деле мы живем в мире, который из несовершенного становится совершенным и, будучи греховным, грех свой частично уже и превозмогает. В таком

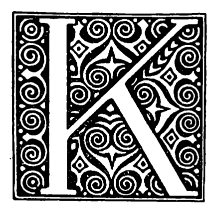
мире должно быть внутреннее противоречие, должен существовать трагический разлад. Такой мир сразу, в каждом явлении своем, и греховен, поскольку он несовершенен, и не греховен, поскольку он совершенствуется, совершенствуется же он путем преодоления своего греха, путем самоопределения. Его совершенствование есть и его переход в инобытие, в Царство Божие; и потому нельзя смотреть на это совершенствование, только как на явление эмпирическое, или думать, будто на земле возможно что-либо абсолютно праведное, святое, совершенное (ср. параграф 4).

В жизни нашей и в жизни всего мира трагедия остается: объяснимая теоретически, она не находит своего эмпирического разрешения, да и не может и не должна найти. Как же иначе, если каждый из нас сразу и хочет пребывать в ограниченности греховного бытия и хочет ограниченность преодолеть? Мы несем противоречие в себе самих, внутри нас (ср. параграф 8), и мы сами не хотим избавиться от него. Если бы мы захотели от него избавиться, его бы не было. Для этого надо только вполне сообразовать себя Христу, вполне оцерковиться, т.е. отречься от всего: от мира, от себя, и тем, победив себя и мир, себя и мир преобразить. Но мы хотим достичь того же потихоньку, да помаленьку, без особых страданий и хлопот. И нечего удивляться, что выходит бессмыслица. Так надо же, по крайней мере, осознать, что она в нас, что мы маловерны, малодушны и ничтожны, а не заниматься самооправданиями.



БЕЗ ДОГМАТА

1.



ак это ни странно, но русские люди до сих пор чрезвычайно мало думают о *смысле* русской революции, вернее сказать: совсем не думают. Ведь нельзя же, в самом деле, считать *умственною* работою наивные попытки применить к русским событиям *схемы* французской революции с тем, чтобы говорить и гадать о "русском термидоре", о "русском бонапартизме", радоваться, когда удается найти хотя бы отдаленное подобие, и за пределами "похожего" ничего не понимать и не видеть. — Аптекарское занятие! Многие считают его "социологией" и даже наукою. Его бы и совсем отожествили с наукою, если бы не мешали другие схемы. — Немцы Виндельбанд и Г.Риккерт решили, что история не повторяется, а Риккерт присоединил к этому еще утверждение, будто историческое знание заключается в создании и группировке исторических фактов путем "отнесения к ценности" неопределенного, *бесконечно* многообразного и бессмысленного эмпирического материала. Придумали даже особое слово: "идиография" (т.е. "описание частного") и, прицепив этот ярлычок к истории, успокоились в сознании своей "научности". Верили, что таким образом нашли смысл истории, хотя на деле ее обессмысливали, ибо смысл оказывался не смыслом самой действительности, а смыслом или, вернее, домыслом и примыслом "историка". Несомненный и никем не отрицаемый факт неразрывной связи познаваемой исторической действительности с познающим ее историком подменили чисто теоретическим и абстрактным построением, именно — ложным утверждением, что познающий создает познавание и познаваемое. На место

правильного понимания исторического источника как остатка и пережитка прошлого, более того — как самого этого прошлого, хотя и данного нам стяженно и убледненно, выдвинулись ошибочные понимания его как *следа*, оставленного прошлым на чем-то ином, или как *повода* к построению субъективных образов и воображаемых процессов, соответствия коих тому, что действительно было, установить нельзя, ибо данность действительного прошлого заранее отвергается. Вот уж, в самом деле, "бытие определяется сознанием". К сожалению только, скрывающееся за этим хилым, хотя и самолюбивым субъективным сознанием, "бытие" на поверку оказывается совсем не бытием, а ненужным измышлением худосочной мысли. Право, надо благодарить марксистов: они не дают забыть о бытии, упорно твердя, что им определяется сознание.

Итак, можно отметить два главных течения историко-философской мысли: "социологическое" или научно-обобщающее ("номотетическое") и научно-индивидуализующее или идиографическое. Оба обессмысливают историческую действительность и исторический процесс; первое — тем, что оставляет вне поля своего рассмотрения все конкретно-индивидуальное и уходит в область абстрактных общих формул, второе же — тем, что отвергает не только "общее", а и самое историческую действительность как таковую, и заменяет ее произволом субъективных построений... "Безжизненная схематичность" и "беспринципный субъективизм": так можно определить основные пороки обоих течений. При всем том мы не отрицаем, что и в "социологизме" и в "идиографизме" искажаются весьма жизненные тенденции. Смысл и значение этих тенденций вскрыты в нашей "Философии Истории", которая пока остается недоступной большинству современников автора. Но не об этом сейчас речь; и оба направления в данной связи важны для нас лишь как симптомы упадка историзма. По той же причине поучительны и своеобразные их взаимопереплетения. Несомненно, что своею установкою на конкретно-индивидуальное (не своим субъективизмом или своею беспринципностью) идиографизм действительно историчен. Без конкретно-индивидуального, единичного и неповторимого истории нет. Именно потому мы и воспринимаем "исторический" роман Л.Толстого как в величайшей степени неисто-

рическое произведение. У автора “Войны и мира“ просто не было органа для восприятия “исторического“, т.е. специфичности прошлого, и, может быть, вообще чужого. Напрасно его ученик и подражатель будет помогать делу путем словечек, стилистических закорюк и цитат. Всякая его цитата будет неуместною, хотя бы на волосок, а в этом волоске, в этом неуловимом восприятии специфического весь секрет историка. Не только обширнейшие и точнейшие знания, даже гениальное дарование, как у самого Толстого, не смогут слепого сделать зрячим; и самые подлинные цитаты и точные пересказы будут звучать фальшиво. Я готов выдать тайну такого не-исторического историка-романиста. — Его всегда занимает сходство с настоящим, отожествляемое им с “жизненностью“. Если же при этом он еще ушиблен “идиографизмом“, — он постарается принять позу скептического созерцателя. Пожалуй, подобная поза лучше, чем изливающийся в форму “исторического“ романа метафизический блуд.

Боюсь читательского недоумения и негодования. — Стоит ли говорить о второстепенных и потому не заслуживающих наименования писателях, когда поставлен такой важный вопрос, как историзм? — К сожалению, не только “стоит“, а и необходимо. Ведь прежде всего очень симптоматично, что наша литература едва ли может похвалиться подлинно историческим романом, если только не считать “Капитанскую Дочку“. Это свидетельствует о длительном отсутствии вкуса к истории и понимания истории, а обилие *мнимо*-исторических произведений может лишь содействовать нашему анти-историзму. Не надо преуменьшать воспитательную роль изящной исторической литературы. Не из учебников, “книг для чтения“ и университетских курсов приобретаются первые исторические впечатления, а именно из рассказов, повестей и романов. Таким образом, так называемая “историческая“ изящная литература является не только симптомом анти-историзма и анти-национализма, но еще и средством их насаждения. Нам здесь существенна лишь симптоматичность факта. И право, перелистав историческую художественную литературу для подростков и взрослых, невольно задаешь себе вопрос: “а есть ли историзм и в специальной исторической литературе? свойственен ли он самим историкам, или же и они так же

равнодушны к существу исторического, как и русское общество в целом?“ Идиографизм не помог писателям, избиравшим исторические сюжеты, понять, что такое русская история, хотя именно в описании частного ему бы, казалось, и место. Впрочем, они, может быть, только сейчас о нем узнают. Но помог ли он историкам? способствовал ли росту исторического понимания у них? На все эти вопросы, пожалуй, и совсем не ответишь без предварительного определения, хотя бы и самого общего, того, что такое историзм.

2.

Историзм прежде всего определяется чутьем и чуткостью к единственности, неповторимости и специфичности прошлого. Вместе с тем это прошлое воспринимается как нечто из себя самого развивающееся, как обладающее диалектикою своего развития и органически целостное. Оно, далее, не оторвано от окружающего, не отвлечено, а сращено со всем и непрерывно со всем связано, органически продолжаясь в самом настоящем. Можно поэтому исторически воспринимать и понимать и настоящее, которое не лежит за пределами истории. Именно потому у всякого настоящего есть *свое* прошлое, и один и тот же исторический факт являет разные свои стороны в зависимости от того настоящего, в связи с которым он рассматривается. Ибо всякий факт бесконечно многообразен, заключает в себе бесконечное множество возможностей, которые уясняются и осуществляются лишь в последующем развитии. Этим объясняется *исторически-общее*, под которым надо разуметь не что-то отвлеченное, замкнутое в себе и в качестве такового повторяющееся, но — некоторый *основной* факт в раскрытии разных своих возможностей. Таким основным фактом является, например, революция, т.е. процесс перерождения государственности; разные же стороны революции обнаруживаются в революциях английской, французской, русской и тем позволяют понять (но не в отвлеченной формуле выразить) самое революцию, как один из основных фактов. И если социологизм ошибается, отожествляя исторически-общее (“основное“) с отвлеченно-общим, т.е. уподобляет историческое

естественно-научному, то идиографическое направление грешит отрицанием исторически-общего (“основного“).

Вникая во внутреннюю связь и связность всех исторических явлений, что ярче всего обнаруживается в упомянутых сейчас “основных“ фактах (в исторически-общем), мы понимаем, почему историк усматривает в прошлом не только “корни“ или “начала“ настоящего, но и само настоящее. Это неизбежно и нужно, однако это становится вредным и неисторическим занятием, как скоро за настоящим в прошлом не усматривается специфичность самого прошлого и задача сводится к отысканию отвлеченно-общих формул. Вполне, с другой стороны, понятно, что полная конкретность немыслима, если остается в пренебрежении момент национальный. Подлинный историзм всегда национален: как в том смысле, что воспринимает развитие культуры в неразрывной связи с развитием наций, так и в том, что он и “всемирную“ историю понимает по отношению к народу историка и к миссии этого народа. В отрыве от национальной проблемы историзм вырождается в модное недавно у нас “ретроспективное мечтательство“, причем часто в самой национальной истории внимание сосредоточивается не на своем, а на заносном, например — для истории русской — на быте, костюмах и зданиях XVIII в., на успехах европейского просвещения и т.д. Неудивительно, что расцвет историзма всегда связан с подъемом национального самосознания.

Итак, основным признаком историзма является сознание специфично-неповторимого в его связи и единстве с целым, а специфическое необходимо предстает и как национальное. Всего этого, однако, еще мало. Всякое историческое явление укоренено не только в национальном целом и не только в целом человечества, но еще и в сфере абсолютно значимого. Национально-культурное бытие получает смысл и оправдание лишь в том случае, если оно осуществляет абсолютно-ценную миссию; всякий момент развития приобретает смысл лишь чрез связь с этою миссиею. Именно здесь источник учения об исторических идеях, односторонне и суженно выражающего историзм. И здесь же последнее объяснение связи между развитием историзма и развитием национального самосознания. Ибо здоровое и сильное национальное самосознание всегда определяется абсолютно

значимыми и абсолютно оправдываемыми идеями, а идеи абсолютно значимые необходимо и историчны. И если подлинный и развитой историзм всегда национален, то и расцвет национального самосознания всегда выражается в некоторой новой историософской концепции. Такая концепция, освещая и осмысляя все прошлое, не является чем-то предопределяющим и роковым, связывающим свободное целеполагание и свободную деятельность. Ведь она осмысляет все прошлое из настоящего и содержит в себе это настоящее со всею его свободною устремленностью к созидаемому им будущему. Момент свободного творчества настолько мощен, что преодолевает даже ложные историософические концепции. Так, революционеры, исповедывающие марксистскую веру и, следовательно, признающие лишь необходимый, незыблемыми законами предопределенный ход развития, не замечают вопиющего противоречия между их верою в необходимость и их свободной деятельностью. Они проникаются пафосом творчества, хотя и мнимого, и воодушевлением борьбы.

3.

Не следует считать историзм качеством, присущим лишь историку-специалисту или даже только достигающим высшего своего развития лишь в историке-специалисте. Занятия историей, конечно, предрасполагают к историзму, но историк может и совершенно им не обладать. В эпохи национального упадка он чаще всего и остается чуждым историзму, увлекаясь социологическими схемами или погружаясь в специальные изыскания, с общими историческими идеями и проблемами не связанные. Собиратель исторических источников, издатель-редактор их, библиограф, архивист и т.п. не обязательно обладают историческим чутьем и, как таковые, еще не вправе притязать на историзм. Даже автор специальной монографии или общего курса не необходимо является историчным, хотя бы он и был превосходным историком-ученым. Все это — банальные истины; но о них приходится настойчиво говорить, так как никто их всерьез не принимает. Именно потому от специалиста-историка ожидают ответов на те вопросы, на которые бы должны и могли отвечать сами. Почтительно склоняются перед

его “научностью“, не понимая, что “научность“ по нынешним временам неизбежно ограничивается узкою специальностью и что всплывающие вопросы шире всякой “научности“. Но надеяться в данном случае на специалиста-историка то же самое, что воздерживаться от решения вопросов о бытии Божьем, бессмертии души, нравственно-религиозной деятельности и т.д. в надежде на “авторитетное“ решение философа. Оттого-то и случается, что в качестве философа (хотя бы и под иным наименованием) выдвигают Бухарина, а в качестве историка — Рожкова.

Историзм не постоянное свойство народа. Есть эпохи исторические и не-исторические, причем расцвет истории как специфической науки не всегда совпадает с первыми, хотя чаще всего ими обуславливается и за ними следует. Историзм зарождается, когда в народе, т.е. в лучших выразителях его, пробуждается и стремится себя высказать национальное самосознание. Оно находит себя и свой язык в новой историософской концепции, содержащей те идеалы или цели, которые свободно себе ставит народ, и из них осмысляющей его прошлое. Эта концепция — конечно, если она органична и действительно народна, — не прошлое определяет будущим и не будущее прошлым, но раскрывает с большею или меньшею ясностью и полнотою сверхвременный идеал и сверхвременное существо народа. Она выражает природу народа, но природа здесь не необходимость и предопределенность, а сама свободная воля народа, осуществляющая себя во всей его истории. Когда русский человек говорит: “Коммунизм не соответствует духу русского народа“ или: “Реставрация императорской России невозможна“, он не покорно склоняется перед приятною или неприятною для него необходимостью, а либо думает: “Я вместе с моим народом не хочу коммунизма и реставрации“, либо отрекается от своего народа. Конечно, сверх того он может еще и ошибаться (хотя и не в приведенных двух случаях).

Новая историософская концепция естественно увлекает и специалистов-историков. Они начинают ее развивать и обосновывать на историческом материале, устранять неизбежные наивность и недостаточность первой ее формулировки; и, таким образом, историзм проникает в сферу истории-науки. Во всяком случае, новая концепция становится и для специалистов-историков тем центром, около которого

15-913

начинает обращаться их специальная работа. Они или защищают и раскрывают зародившиеся идеи, или борются с ними во имя других идей, либо во имя беспринципной научности. И долго еще после первой и пламенной идеологической борьбы поставленные ею проблемы остаются средоточием собственно-исторической работы. Так, русская историография до сих пор все еще не исчерпала и до конца не уяснила славянофильской проблемы о смысле реформ Петра.

Автор не хочет умалять значения исторической науки и таким образом ставить себя в положение не помнящего родства. — У исторической науки свои специальные задачи. Ее работа нужна и для историософских построений. Но надо ясно сознавать границы специальности, т.е. не требовать от историка-специалиста, чтобы он обязательно обладал историософским миросозерцанием и являлся высшею апелляционною инстанциею во всех спорах о верности и ценности той или иной историософской концепции. Это не его дело; и это может быть его делом лишь постольку, поскольку он — больше, чем специалист-историк. Если он сам притязает на роль верховного авторитета во имя своей "научности", надо ему напомнить о границах его специальности и деликатно "поставить его на место". Необходимо отделаться от гипноза научности (т.е. всегда — ограниченной специальности), который уже привел к нелепой вере в рефлексологию и марксизм. Отсюда не следует, что кто-нибудь, кроме историка-специалиста, может вполне конкретизировать и обосновать историософскую концепцию и что его критика не имеет существенного значения. Развитие историософии можно определить как борьбу между интуитивной историософией и историческою наукою. Только в процессе этой борьбы и может историософская система приобрести полную ясность и обоснованность.

4.

Первые признаки русской историософии появляются в XVI веке — в послании инока Филофея Василию III, в распространении идеи "Русского Царства" как "Нового Израиля", в целом ряде религиозно-национальных легенд и преданий. Но только в XIX в. у славянофилов русская исто-

риософия выходит из мифологической формы и выливается в наукообразную систему идей. Славянофилы выдвинули Православие как само вселенское христианство, и русский народ как преимущественного исповедника и носителя его. Они попытались вскрыть в русском национальном укладе проявление основ Православия, усматривая их в отражающих догму "соборности" своеобразных взаимоотношениях между индивидуумом и целым, между "землею"-народом и властью, в специфичности правосознания, в крестьянском "мире". Тем самым определялось отношение России к инославному Западу; сначала — внутри самой России. Практически эта последняя проблема приняла форму оценки Петровской Реформы, оценки критической, но по замыслу славянофильства совсем не всецело отрицательной, и привела к борьбе с идеологами западной культуры как культуры единственной и универсальной. В аспекте "всеобщей" истории противопоставление России Европе необходимо и естественно вылилось в форму общеисторической концепции, которую набрасывал уже А.С. Хомяков, упрощенно высказал Данилевский и еще более упростил, но вместе и видоизменил и обогатил К. Леонтьев. Православная Россия предстала как особый религиозно-культурный мир со своими особыми задачами и со своею особою общечеловеческою миссией. К несчастью, русское национальное самосознание расплылось у большинства славянофилов в панславизме, главным образом, думаем, потому, что жизненные задачи России были основательно забыты и затемнены европеизовавшеюся империею и единственною точкою приложения для национально-русской политики казался славянский вопрос. Эта ошибка славянофилов, оплодотворившая, впрочем, "славяноведение" (В.И.Ламанский), была исправлена впервые указавшим на значение туранства К.Леонтьевым, все-таки славянофилом, но исправлена для судеб славянофильства слишком поздно.

Русские западники, сами имевшие за душой очень мало своего, да и этим немногим владевшие вопреки своему западничеству, сделали все возможное, чтобы уличить в "неоригинальности" своих врагов — славянофилов. Аргумент, уместный в устах славянофилов, оказался направленным именно против них и притом как упрек, хотя для нападавшего западника он должен бы, казалось, звучать по-

хвалою. В атмосфере инсинуаций и поверхностного зубоскальства появилось и утвердилось даже в учебниках обвинение славянофилов в "шеллингианстве". Но достаточно ли это до сих пор импонирующее обвинение для того, чтобы отрицать национальное существо славянофильской идеи? Во-первых, установление сходства и сродства еще недостаточно для установления зависимости. Во-вторых, нет никакой нужды отрицать гениальность Шеллинга и Гегеля и утверждать, что оба они только заблуждались и фантазировали, а ничего истинного и абсолютно значимого так и не видели. Подобные утверждения совершенно не согласуются с духом историзма. В-третьих, нет вообще ни одного исторического явления, которое бы не стояло в связи с другими, не "влияло" и не испытывало влияний. Весь вопрос не в том, "влияла" ли германская философия на славянофилов, а в том, являются или нет славянофильские идеи, подобно западническим, простым *повторением* западно-европейских. Отрицательный же ответ на этот вопрос неизбежен. — Славянофилы отталкивались от немецкого идеализма. В борьбе с ним они усматривали и его правду, и его ошибки, и свои новые и конкретные принципы. Они усваивали методы европейского философствования, но от этого не становились менее оригинальными, чем комбинировавший идеи Декарта и Юма Кант или воспроизводивший мысли Дунса Скота Декарт. Такова была судьба русского самосознания, что оно вынуждено было выражать себя на уже готовом чужом языке, а создание своего языка предоставить будущему. Это ясно понимал не кто иной, как И.В.Киреевский, когда он обращался к изучению святоотеческой литературы.

Как бы то ни было, развитие русской историософии пошло по пути, намеченному славянофилами; и мы затруднились бы найти в русской литературе какую-нибудь ценную историософическую концепцию, кроме славянофильской. И не случайно в период оживления нашего национального самосознания рано умерший русский мыслитель В.Ф.Эрн произнес знаменательные слова: "Время славянофильствует". Нам, конечно, известно применение к истории России теории родового быта. Но разве это историософская концепция, а не внешне прилагаемая к русской истории, и к тому же довольно бледная схема? Можно ли назвать именем ис-

ториософии искания на Руси феодализма, связанные с именем Павлова-Сильванского, обобщающая книга которого, по справедливому замечанию его учителя и одного из крупнейших русских историков С.Ф.Платонова, "ниже ее автора"? Или "Очерки русской культуры" Милюкова? Или общие обзоры Рожкова и Покровского, который, впрочем, поталантливее Милюкова или Кизеветтера? Вне славянофильского построения не было и нет никакого. Из этого, впрочем, не следует, что славянофильская концепция достигла достаточного развития, получила обоснование и вышла из стадии первичной интуиции. Русская историческая наука уклонилась от того задания, которое поставило перед нею устами славянофилов русское национальное самосознание. Она, конечно, вовлекла в сферу своего рассмотрения отдельные проблемы, выдвинутые ими; но она просто прошла мимо системы их идей, как таковой. Этим мы нисколько не желаем умалить специальные заслуги исторической науки в России. Мы лишь констатируем разрыв между нею и национальным самосознанием, ее самозамыкание в сфере своих специальных интересов. Поэтому мы и не находим в ней синтетического построения. Потому подрастающее поколение, которое настроено национальнее, чем его отцы и деды, должно либо испытывать разочарование, либо хвататься за марксистскую макулатуру.

5.

Здесь невольно всплывает имя В.О.Ключевского. Из двух "общих курсов" Русской Истории, которые должны быть признанными за лучшие, курс С.Ф.Платонова до сих пор остается в форме авторизованных автором записей его лекций и дает наиболее объективное и критическое изложение того, что сделано русскою историческою наукою. Такова цель профессора и автора, не притязающего на историософское построение. Курс В.О.Ключевского, несомненно, уже проникнут синтетическим устремлением. В нем автор хочет дать связную и стройную систему, с первых же "лекций" ограничивая и определяя свою задачу и ясно давая почувствовать ее конструктивность. К тому же и по типу своего исторического мышления Ключевский прежде всего синтетик и конструктивист. Уступая Платонову в четкости мыс-

ли и глубине анализа, Ключевский обладал исключительною чуткостью к специфичности прошлого и ярким ощущением исторической стихии. И если он часто отделывался от проблемы красочною, но туманною метафорою или острым словцом, то мало областей русской истории, где бы его необыкновенное историческое чутье не позволило ему показать новые пути или по-новому осветить старые. Влияние Ключевского в русской историографии трудно преувеличить, чему не мешает то, что теперь, после трудов петербургской школы и, главным образом, А.Е.Преснякова, многие существенные для него построения нужно считать ошибочными. Но Ключевский же сумел пробудить интерес к русской истории в широких кругах общества. И тут ему помог его исключительный изобразительно-художественный талант, который сказывался преимущественно в сфере устного слова. Один из лучших русских стилистов, Ключевский отделывал свои лекции до мелочей, но благодаря гениальному дарованию актера умел их повторять из года в год как новые, как только что рождающиеся, и оставлять в слушателях неизгладимое впечатление. Только слабая доля этого впечатления могла быть воспроизведена печатно. С чисто "профессорским" дарованием Ключевского связаны и специфические его недостатки, смягченные автором в редактированных им первых четырех томах "Курса", неприятно-явственные в записях, изданных Я.Л.Барсковым (в V т.).

Мы не хотим здесь касаться Ключевского как историка-ученого. Перед нами другой вопрос, более общий и не менее важный. — Если от кого-либо можно было требовать историософской концепции, так именно от Ключевского. Удовлетворяет ли он нас в этом отношении? дает ли он удовлетворяющий нас ответ на задание русского национального самосознания? Развивает ли славянофильскую систему или противопоставляет ей новую?

В свое время русское общество было неприятно поражено тою оценкою Александра III, которую дал Ключевский. А ныне всякому должно быть ясным, что не общество ошибалось. Очевидно, историк России плохо понимал ее современность. Славянофилы и Ф.И.Тютчев в свое время оценивали Николая I несравненно трезвее. Легко себе представить, какое впечатление на слушателей производили и ка-

ким успехом пользовались даваемые Ключевским и частью сохранившиеся в печатном курсе хлесткие характеристики императриц и императоров. Студенты радовались, находя в них "научное" обоснование их революционной ненависти к русскому правительству и осуждение русской современности. Правительство настораживалось и посматривало на популярного профессора с подозрением. Профессор же смешивал науку с публицистикой, часто и совсем неуместной. Нередко он в прошлом критиковал настоящее, и не потому, что знал о чем-то лучшем. К чему эта суммарная характеристика маленьких немецких принцев и принцесс в связи с Екатериной II, характеристика, близкая к шаржу? или ничего не дающая характеристика ее религиозного воспитания? К чему гражданская скорбь в форме варианта Соловьевского изречения по поводу эпохи Алексея Михайловича: "не успели еще завести элементарной школы грамотности, а уже поспешили устроить театральное училище"? Обидно и стыдно сказать, но — лицо крупнейшего русского историка искажается ехидною улыбочкою поповича-нигилиста.

Все это мелочи, скажут нам, искусные ораторские или лекторские приемы для того, чтобы удержать внимание слушателей. — Не думаю. И случайно ли, является ли только техническим приемом обличительное направление, господствующее в "Курсе"? Мастерски излагая крестьянский вопрос, автор сосредоточивает внимание на ошибках и неудачах правительства и забывает сказать о том, сколько положительного эти ошибки и неудачи все-таки давали. Сопоставьте спокойное и обстоятельное изложение академика Платонова в его новой книге "Москва и Запад" с соответствующими страницами Ключевского. Вам тогда удастся уловить односторонность второго, едва ли искупаемую блеском художественной формы. Право, читателю "Курса" остается непонятным, как могло создаться Московское Государство и как оно могло удержаться и пережить "Смуту", если все было так плохо и грубо. Это не субъективное впечатление. — Сам автор нередко довольно низко оценивает русскую культуру с высоты европейской. Так, он подчеркивает "византийско-церковную черствую обрядность", хотя в лоне этой обрядности росли и жили и Дионисий, и Ртищев, и Неронов, и Аввакум. "Говорят, культура сближает людей, уравнивает общество. У нас было со-

всем не так“ (лекция XL), как будто с горечью замечает автор. Но мы-то знаем, что такое европейское (коммунистическое) уравнение и готовы прибавить: “Слава Богу, что не всегда у нас было так, как в 1918 — 1920-х годах“. “Сословия различались не правами, а обязанностями, между ними распределенными“. Разве это плохо? разве это хуже, чем трафарет европейского индивидуализма, по меньшей мере столь же одностороннего? Обличая земские соборы с европейско-демократической точки зрения, Ключевский пишет: “Как могли сложиться такие условия, откуда было вырасти таким понятиям на верхневолжском суглинке, столь скупо оборудованном природой и историей“? (л. XL). И он склонен видеть миссию России в том, что мы “спасали европейскую культуру от татарских ударов“, “оберегали тыл европейской цивилизации“ и несли “сторожевую службу“ (ч. III, стр. 191 сл. изд. 1923 г.).

Неужели только в этом наша миссия? — Лестно для русской “жертвенности“, которая довела русских людей до попытки превратить Россию в опытное поле для коммунизма, но не лестно для нашего национального самосознания. Но верно ли? И не по-разному ли понимаем мы миссию? Для Ключевского “основная задача“ местной, т.е. в частности, русской истории сводится к “познанию природы и действия исторических сил в местных сочетаниях общественных элементов“ (ч. I, стр. 23). Местная история, по его мнению, — подготовительная стадия для общего социологического построения. Миссия народа кажется ему эпифеноменом национального самосознания, который он наблюдает, не вдаваясь в рассмотрение его смысла и значения (стр. 14). Иногда, правда, слова его звучат несколько иначе (стр. 39), но до признания абсолютного смысла и значения мессианской идеи он никогда не доходит. Да и не может дойти. Ведь он всегда и во всем оставался типичным релятивистом, уклоняясь от всяких вопросов об абсолютном. Он, скажут, отличал их от науки. Ну что же? — Тем хуже для науки. Вот один пример — рассуждение в пользу понимания житий святых как поэтического творчества. — “В каждом из нас есть более или менее напряженная потребность духовного творчества, выражающаяся в наклонности обобщать наблюдаемые явления. Человеческий дух тяготится хаотическим разнообразием воспринимаемых им впечатлений, скучает

непрерывно льющимся их потоком; они кажутся нам навязчивыми случайностями и нам хочется уложить их в какое-нибудь русло, нами самими очерченное, дать им направление, нами указанное. Этого мы достигаем посредством обобщения конкретных явлений. Обобщение бывает двоякое. Кто эти мелочные, разбитые или разорванные явления объединяет отвлеченною мыслью, сводя их в цельное миросозерцание, про того мы говорим, что он философствует. У кого житейские впечатления охватываются воображением и чувством, складываясь в стройное здание образов или в цельное жизненное настроение, того мы называем поэтом" (Л. XXXIV, ч. II, стр. 312).

Если так, то понятно, почему Ключевский "методологически" сосредоточивается на политических и социально-экономических процессах, относя "идеи" к "области индивидуального", почему он — как, впрочем, и большинство русских историков, — историю духовной культуры из "Курса" своего исключает. Он обращается к ней лишь для того, чтобы дать одну из своих блестящих, но по преимуществу современно-полемических характеристик или чтобы мимоходом объяснить "духовную цельность древнерусского общества" греческим влиянием, а не природою самого этого общества. Но если все влияние, да влияния, — где же само испытывающее влияние? Мы считаем "методологическое" (на самом деле не только методологическое) самоограничение Ключевского "понятным". — Взятая сама по себе сфера социально-экономических отношений — преимущественная сфера всяческого релативизма. А что касается до сферы политической, так автор берет ее вне ее абсолютных оснований, суживает ее до проблемы внешней организации власти и к идее государственности чувствителен менее, чем Карамзин.

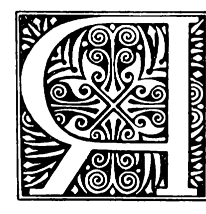
Приведем несколько примеров. — Благодаря односторонней характеристике Киевского периода (очередной порядок княжеского владения) теряется идея государственного единства русской земли, как и государственное значение Церкви. С другой стороны, за счет той же государственной идеи преувеличены вотчинные моменты в Северо-Восточной и в Московской Руси, обостренно воспринимаемые автором еще и потому, что он сопоставляет до-Петровскую Русь с теоретическими построениями юристов XIX в. Только недоста-

точною чуткостью к проблеме русской государственности можно объяснить невнимание к выводам “Очерков истории Смуты в Московском государстве“. В России же после Петра остается нераскрытым государственный смысл периода временщиков, во время которого слагался новый правящий слой. Даже мимоходом брошенная глубокая и плодотворная мысль о связи освобождения крестьян с развитием бюрократии должного развития не получает.

Итак, даже у Ключевского нет историософской идеи и развитой общей концепции. Занимая одно из первых мест среди мастеров русской исторической науки, и он принадлежит прошлому, и он не может стать опорным пунктом для вновь пробуждающегося русского самосознания. Оно же, как и в эпоху славянофилов, все еще задает свои проблемы русским людям и русским историкам. Историки изменились, вступив в обладание непредставимым в эпоху славянофилов историческим материалом и доведя до высокой степени совершенства и тонкости технику своей науки. Но усложнилась и проблематика национального сознания. К основным славянофильским проблемам присоединяются новые. Проблема “Россия — Европа“ через проблему “Россия — Азия“ расширяется в идею России — Евразии, как особого культурного мира и особого континента. А в связи с этим само национальное сознание получает новый смысл, уже не позволяющий сопоставлять это сознание с ограниченным и местным национализмом Европы. Оно раскрывается как единство невиданного по своему протяжению и размаху культурного мира, культуры-материка и сказочного государства. С другой стороны, небывалый революционный процесс ставит проблему новой России как ее общечеловеческую историческую миссию. Ибо нельзя судить по ложным предчувствиям и блужданиям русского коммунизма. Но, внимательно всмотревшись в его судьбы и его влияние, уже можно судить о том, что будет, если распыляемые в нем величие и мощь направятся на свою подлинную, коммунизмом искажаемую цель.

Париж.
1926, октябрь

ПРОЛЕГОМЕНЫ К УЧЕНИЮ О ЛИЧНОСТИ



зык наш глубокомысленнее и "метафизичнее", чем кажется. И в обычное словоупотребление не мешает вдуматься тому, кто занят вопросом о личности.

Слово "вид" еще сохраняет свой старый смысл наружности, облика, лица. Но, говоря о "виде" (например — "грозном", "величественном", "веселом" и т.п.) какого-нибудь человека, местности, строения, мы всегда обозначаем нечто *целостное, объединенное,* а вместе — *преходящее* и такое, в котором существенное, во всяком случае, не отличено от не существенного. Вид может быть обусловлен не только внутренним состоянием или качеством предмета, а и одними лишь "внешними" обстоятельствами (например — освещением); иногда "вид" — синоним субъективного состояния зрителя (ср. "видеть", "я вижу").

Если же мы хотим указать на то, что "лежит за видом" или объективно "находится в основе" его, как нечто *первичное, существенное* и — хотя бы относительно — *постоянное*, мы, даже применительно к природе и предметам не "одушевленным", пользуемся словом "*лицо*". — "Лицо" природы *(из)меняется*; "виды" *сменяют друг друга.* Правда, и "вид" может "меняться", но "лица"-то природы или человека, во всяком случае, друг друга не "сменяют". Лицо предмета в известном смысле соответствует субстанции (prosopon—hypostasis), виды— акциденциям, "привходящему" (symbebekokta). Пользуюсь этими терминами здесь, не вдаваясь в их анализ и оценку, — только для пояснения; хотя и думаю, что "субстанциализирование" вида (eidos) сыграло роковую роль в Платоновом учении об идеях.

В применении к человеку слово "лицо" означает нечто *существенное* и потому *постоянное, своеобразное* и *не-*

повторимое. Таков смысл выражений: "он — человек не безличный", "у него есть лицо" и т.п. Притом лицо во всех этих случаях необходимо мыслится как *единство множества*, и не только в данный миг времени (что справедливо и для вида), но и в потоке временного изменения. Прилагательное "личный" относит к одному и тому же "лицу" все множество его "выражений", "проявлений", "осуществлений" или — чтобы воспользоваться наименее обязывающим термином — "*моментов*".

Так мы приходим к менее всего *ограниченному* телесностью понятию "*личности*". Личность — *конкретно-духовное* или (что то же самое!) *телесно-духовное* существо, *определенное, неповторимо-своеобразное* и *многовидное.* Не может быть личности без и вне множества ее моментов, одновременных и временно взаиморазличенных. Иначе бы личность не была определенною, ибо — где же определение, если нет распределения, т.е. "внутреннего" определения? Здесь корень понятий: "различать", "отличать", "различение", "различие", "различный", "отличие", "отличный", "безразличный", "безразличие", "неразличимость" и т.п. (Для людей, осведомленных в догматике, заметим, что в Троице нет разделения Ипостасей, но есть Их раз-личение и раз-личие. По отношению к разделению различение является онтически первичным и совершенным). И это уже возносит личность над временно-пространственною ограниченностью, отнюдь не делая ее безвременною (не-временною) и внепространственною (не-пространственною), т.е. бестелесною. Ведь личность познаваема и определима, "от-личима" от всего, что не является ею (от других личностей и не-личного бытия), только по своим временно-пространственным проявлениям. Предполагать иное — значит выходить за границы языка и опыта, т.е. сочинять гипотезу, еще нуждающуюся в обосновании, а может быть — и ложную. Но личность — не простая совокупность разъединенных моментов. Она — их единство во "всем ее времени" и во "всем ее пространстве" и, следовательно, *единство множества* или *многоединство*, в идеале же и совершенстве своих — *всеединство.* Сомневающийся пусть подумает, почему он включает в свою личную жизнь не только "это" свое мгновенное состояние, но и свое прошлое и свое будущее, свои детство, юность и старость. Пока он не

преодолеет своего сомнения, он не в состоянии говорить с нами за отсутствием у него нужных понятий — как бессловесный и полу-немой. Obmutesce, bestia!

Синоним единства — *дух* (по крайней мере — для размышляющего о смысле употребляемых им слов). *Единство личности не что иное как ее духовность.* Напротив, *множественность личности*, т.е. ее делимость (это не противоречит приведенному выше в скобках замечанию), определимость и определенность, *не иное что, как ее телесность.* Личность не тело и не дух, — но — *духовно-телесное* существо. Она не — "частью духовна, а частью телесна". Ибо дух не участняем и не может быть частью. Подобное понимание личности, обуславливающее постановку нелепого вопроса о взаимодействии духа (души) и тела, подставляет на место личности нечто *только* телесное и является скрытым материализмом. Личность всецело духовна и всецело телесна. Та же самая личность, которая есть дух, есть и тело. Дух и тело различаются "внутри" личности (значит, собственно говоря, не "раз-личаются"), и личность выше этого различения, его ставя и превозмогая. То же самое, хотя и с меньшею отчетливостью, высказываем мы, называя личность "*конкретным духом*" или "*духовным телом*".*

(В обычном словоупотреблении указанный смысл духа и

---

*Здесь мы еще не касаемся различия между "телом духовным" и "телом душевным", что связано с различением духа и души (psyche) или, по первоначальному смыслу слова, "жизни", и с проблемою совершенства. Неразъединимость духа и тела обладает абсолютным значением. А это ведет к важным выводам в области ангелологии, выводам, кратко в ряде моих работ уже намеченным. В данной связи указываю лишь на следующее. — Если мы пытаемся представить себе ангельский мир как абсолютно-духовный или только-духовный, мы неизбежно мыслим его вне всякой связи с телесно-духовным миром. В этом случае ангельский мир становится абсолютно непостижимым, утрачивает всякую определенность и возможность бытия. Он просто не может существовать, не говоря уже о том, что Бог сотворил один мир, так как и в творческом акте Своем не переставал быть единым. При подобном понимании мира приходится либо вместе с Фомою Аквинским признавать за ангелами лишь родовое бытие, отрицая личноиндивидуальное, либо, что последовательнее, совсем отрицать ангельский мир. Св. отцы приписывали ангелам особую утонченную телесность, называя их духовными лишь "quo ad nos", "pros emas". Ангельский мир не "бесплотен" и "бестелесен", а "невидим" ("aorata";ср Символ Веры).

тела перекрещивается и смешивается, порождая ряд недоразумений, с другим. Под "духом", "духовностью" и "душою" личности часто разумеют самое личность, поскольку она сама себя сознает и познает как бы изнутри или из себя самой, т.е. *личность в порядке самосознания.* Такое понимание или понятие личности я, естественно, применяю не только к "моей собственной", а и к "чужим". Равным образом под "телом", "телесностью" личности разумеют "*личность в порядке знания*" или, точнее, "предметного знания", т.е. постольку, поскольку мы познаем личность "извне": так же, как мы познаем внешний, инобытный нам и, в частности, вещный мир. "Извне" же мы познаем не только чужие личности, а и нашу собственную, когда, например, видим, ощупываем, ощущаем наше тело, "воображаем" наш затылок, наш мозг, наши внутренности. Следует, однако, помнить, что и в порядке самосознания мы познаем в нашей личности ее тело (очевидно — в уясненном выше смысле) и взаимопротивостояние духа и тела, как в порядке знания познаем не только телесность, а и духовность нашей личности (хотя бы — единство ее тела), опять же — "духовность" и "телесность" в первом смысле.

Анализ обоих словоупотреблений должен привести к определенной теории личного бытия, которая лежит в их основе и их примиряет, но которую здесь развивать не место, и прежде всего — к разрушению картезианского предрассудка, т.е. взгляда на индивидуальную личность как на единственную реальность, и признания личности, личного самосознания за нечто раз навсегда определенное и неизменное в своем "объеме". Но второе словоупотребление объясняет, почему никто не удивляется внутренней противоречивости или тавтологии в таких словосочетаниях, как — "множество духов", "телесное единство", "духовное единство", "телесная множественность").

Как телесная, личность *определена*, и "имеет предел", "*предельна*". Как телесная, она — *данность, необходимость.* В телесности как таковой, т.е. — взятой отвлеченно: постольку, поскольку тело не "одухотворено" и не духовно, нет свободы. Но в качестве духовной личность не знает определения, очерчения и предела. Как дух, личность не данность и не необходимость, а *свобода. Дух — синоним* не только единства, а и *свободы.* Единство и свобода в ка-

ком-то смысле должны совпадать. В самом деле, то, что необходимо, обязательно и определено и, в конечном счете, определено извне и внешнею силою. Но тогда необходимое — не единственно. Будучи же не единственным, т.е. — и "внутри себя" относясь к иному, оно не может быть и единством.

Однако тут необходимы оговорки, особенно, если проницательный читатель заметил, что дух-то в нашем рассуждении отвлеченным понятием не был. На самом деле мы говорили не столько о духе, сколько о *духовно*-телесной личности. Ведь, называя личность духом и свободою, мы уже *определяем* ее, т.е. отрицаем то самое, что хотим о ней утверждать, именно — духовность и свободу. Мы, стало быть, говорим уже не о личности как о свободе, единстве и духе, но о личности как о данности-необходимости, множестве и теле. Мы уже уподобляем единство — множеству, свободу — необходимости, дух — телу. В лучшем случае и при крайней осмотрительности мы вправе лишь говорить о единстве, свободе и духе *так*, как они проявляются *для* множества, необходимости и тела, *во* множестве, необходимости и теле. Поэтому следует сказать: личность *определимо* и *определенно* едина, свободна и духовна ("определимо" и "определенно" — т.е. соотносительно множеству, необходимости и телесности своим и, стало быть, *относительно*) потому, что она множественна, необходима и телесна. Тем не менее единство-свобода-духовность онтически первичнее, чем множество-необходимость-телесность. Поэтому: личность множественна, необходима и телесна потому, что она едина, свободна и духовна. Единство-свобода-духовность — ее начало и конец: множество-необходимость-телесность — ее середина. Почему же "середина"? — Да потому, что в определенности единства, свободы и духовности они предстают как высшее, как начало и преодоленность множества, необходимости и телесности. В середине же стыд.

Итак, нам ведомо существование единства, свободы и духовности. Но они не те определенные единство, свобода и духовность, которых мы с ними поспешно отожествляем и по поводу которых ведутся столь ожесточенные споры. Они не определимы; и слова "единство", "свобода", "духовность" их только обозначают, знаменуют, только указыва-

ют на них, но их не выражают. Недаром редко кто удовлетворительно объяснит: как это единое и духовное может быть свободным, раз свободному не в чем и негде проявлять и осуществлять себя? В виде общего правила, о свободе говорит тот, кто не свободен, и говорит он, на самом-то деле, о своей определенной свободе, т.е. не о свободе, а о необходимости. Отсюда ясна вся убогость демократического идеала свободы, да и всего демократического "месторазвития".

Духовно-телесная личность возможна только в том случае, если она сразу *и покой и движение*. Личность едина, ибо она — "сначала" едина, "потом" множественна и "наконец" или "снова" опять едина. Но она действительно едина лишь при том условии, что обладает этими своими "сначала", "потом" и "наконец" или "снова" *сразу*. А это значит, что личность *всевременна* и что, следовательно, она и есть и не есть или — выше бытия и небытия, вовсе не являясь *только* становлением-погибанием. Лишь так можно до некоторой степени понять, что личность и свободна и необходима, и по преимуществу свободна. — Личность *сразу* и свободно "ставит" себя (самовозникает как данность и как множественность-необходимость-телесность) и есть эта данность, эта множественность-необходимость-телесность, и преодолевает и преодолела ее. Личность *сразу*: и дважды (в начале и в конце) свободна и необходима, ибо она *самодвижна*, как движение *своего* покоя и покой *своего* движения.

С понятием личности неразрывно соединено понятие свободы. Свобода соотносительна необходимости, но раскрывает свою онтическую первичность как *самодвижность* и *самое преодоление* личности. Утверждать же, что личность едина в своем саморазъединении и несмотря на свое саморазъединение, значит признавать, что личность обладает *само(со)знанием*, т.е. разъединяется и воссоединяется или — умирает и воскресает. Конечно, в само(со)знании раскрывается природа и онтологический смысл *знания*. Однако для уяснения этого последнего вопроса необходимо преодолеть некоторые привычные установки и предварительно исследовать, что такое "инобытие" и каково его отношение к личности. Но если личность не только индивидуальная личность, если индивидуум — момент высшей личности, кото-

рую я называю *симфоническою*, а личное самосознание — "величина переменная" (т.е. то индивидуально, то социально, то симфонично), тогда сам собою раскрывается и смысл инобытия. Инобытие не иное бытие (anderes Sein), что невозможно, как "contradictio in adjecto", но — то же самое бытие симфонической личности, которая осуществляется и в данной индивидуальной личности. По отношению же к этой личности инобытие — иной образ бытия (Anderssein, tropos hyparxeos) симфонической личности.

Не так уже давно психологи стали говорить о "раздвоениях" (лучше и точнее: о разъединениях) личности, хотя с давних пор известны явления "бесноватости", "одержимости" и "двойничества", не говоря уже о религиозных "возрождениях", "перерождениях", "обращениях". Под "разъединением" личности надо разуметь такое ее состояние, когда она, в существе оставаясь одною, предстает как несколько разных личностей, правда, не просто "соположных", а словно "включенных" одна в другую ("высшее я" знает о "низшем", но не наоборот) и связанных с одним и тем же органическим телом. Впрочем, существует (Жанэ) и некоторое телесное разъединение (изменение в качестве и объеме ощущений). Во всяком случае, образующиеся в личности частные единства множества могут быть названы "*псевдо-личностями*", "зачатками личностей", но вполне самостоятельными личностями не делаются. Потому говорим о "разъединении", "раздвоении" *личности*, а не о многих личностях.

Болезненное разъединение личности рядом неуловимых переходов связано с "нормальным" ее состоянием. Не касаясь уже случаев "вдохновения", "экстаза", нравственной борьбы, укажем, что язык давно отметил это вне зависимости от всяких "патологических" фактов. Мы говорим: "он показал свой звериный" или "злодейский лик", "...ангельский лик", либо: "...лицо зверя", "он двуличен", "его характеризует двуличие", "...двуличность", "это — лучшая часть его я, лучшая его личность" и т.п. Таким образом, личность понимается как многоединство своих "видов", "ликов", "образов" или "аспектов", из коих каждый есть частное многоединство, выражающее одну и ту же личность. Личность "многовидна", "многолика", "многообразна", "многоаспектна". И если ранее мы установили, что

нет личности вне ее моментов, теперь мы должны сказать: *нет личности вне ее аспектов, а она — их многоединство.* Это и понятно. — Раз личность есть она сама, момент должен более или менее раскрываться как многоединство, т.е. как аспект личности. Иначе бы надо было говорить не о “моментах“ личности, а об ее “элементах“, что равнозначно отожествлению ее с *мертвым* телом. Отсюда, впрочем, не вытекает, что всякий момент достигает полного развития и что нет серьезных оснований для различения между моментами-аспектами и моментами просто. Основания же эти сводятся на несовершенство личности.

Самое поверхностное наблюдение убеждает в чуткости нашего языка. — Один и тот же человек весьма “различен“ как “политик“, “литератор“ и “семьянин“. Все это — разные и многомоментные его аспекты. Легко, далее, усмотреть ограничивающее и обедняющее личность значение ее аспекта, равно как и осознать неустранимое задание личности, заключающееся в “согласовании“ и объединении ею ее же аспектов. Недаром всякого нормального человека должны возмущать слова Александра II, с которых и началась Русская Революция: “Как человек, я его прощаю, но — как государь, простить не могу“, т.е. — коротко и ясно: — “повесить“.

Из приведенных терминов предпочтительнее “аспект“, “многоаспектный“, “многоаспектность“. “Вид“, как уже отмечено, скорее всего обозначает нечто такое, что появилось, но может больше и не появиться, и — что может быть вызвано только отношением личности к внешнему миру, а не ею самою. Напротив, в слове “аспект“ кроется указание на нечто более стойкое, не раз проявляющееся, существенно личное. “Образ“ склоняет к мысли не о самой личности, а об инобытии, отображаемом ею, — к мысли о личности, поскольку она в себе воспроизводит инобытие, хотя бы и многоаспектно. Говорим о личности, как об “образе Божьем“. Аспект же личности — сама личность.

Особого внимания заслуживает слово “лик“. “Лик“, конечно, ближе всего к “аспекту“. Но часто слово “лик“ обозначает аспект личности, взятый в общем, родовом смысле и “сливающий“ ее в единство с другими существами. Так, говорится: “лик человека“, “лик ангельский“, “злодейский лик“, “звериный лик“. С другой стороны, со

словом "лик" (вследствие контаминации славянского корня с готским) сочетается смысл *"хора"* ("лики ангелов", "лики праведных", "надгробные там воют лики"). Как первое, так и второе весьма важно для уразумения личности как многоединства и как индивидуирующей в себе *симфоническую личность*, моментом которой она является. Но это может, конечно, породить ряд неясностей и недоразумений.

Наконец, со словом "лик" соединяется представление о личности *совершенной*, об истинном и *"под-линном"*. Лик святого — его совершенная и существенная личность, только приблизительно и символически выражаемая изображениями, описаниями, характеристиками. Этот лик (ср. — "подлинник") "просвечивает" сквозь икону-образ, житие и самое эмпирическую личность. Но, раз есть совершенное и подлинное, есть и несовершенное и неподлинное. Лику противостоит *"личина"* (греч. prosopeion, лат. persona), как обманчивое *"об-личье"*, извне приходящее, как закрывающая лицо неподвижная и мертвая, безобразная *"харя"* или "маска". Разумеется, и чрез личину познается личность, притом не только в способности личности носить личину, а и в моментах личности, которые личину "составляют", и в отношении личности к другим существам, которых она личиною обманывает. Но большое несчастье для западного метафизика, что ему приходится строить учение о личности, исходя из понятия "хари" (persona, personne, personnalite, Person, Personlichkeit). Не случайно, думаю, в русском языке со словом "персона" сочетался смысл чисто внешнего положения человека, частью же — и смысл внутренно не обоснованной, "надутой" важности, т.е. обмана.

Итак, надо в личности различать подлинное и неподлинное, истинное и ложно-лживое, т.е. личность и личину, а еще: совершенное и несовершенное, т.е. лик и личность. В связи же с понятием лика мы переходим к отношению личности к Богу и к богословской терминологии, прежде всего — к понятию *"ипостаси"* (hypostasis; по лат. persona, строго говоря, соответствующая в греческом языке не prosopon или лицу, а prosopeion или маске). В отличие от "усии" (ousia от einai — быть, по лат. — essentia от esse, но не в позднейшем смысле "эссенции", как сути, существа и вещества, а скорее уже в смысле "existentia", "существование") или — бытия, бытийности, существования, *ипо-*

стась есть существо и — определенное существо (собственно — подпора, опора, основа, "ядро", "нутро", суть, по лат. substantia, subsistentia). Ипостась — суть индивидуального бытия и само индивидуальное существо, существованием или бытийностью своею связанное с другими ипостасями в одно и единое бытие, в одну и ту же усию. Ипостась — необходимый образ существования (tropos hyparxeos) усии, так что нет неипостасной (anhypostos) усии, хотя может быть усия в чужой ипостаси (enhypostasis). Ибо в существующем (усии) есть суть (ипостась), а суть непременно существует.

Ипостась — истинная личность. Но она — Божья Личность. И если мы спокойно называем Божьи Ипостаси Божьими Личностями и даже Лицами, нам не по себе, когда начинают называть ипостасью человеческую или тварную личность. С этим, несомненно, связано то, что в Богочеловеке два естества или две усии (а потому — две воли и две энергии), но только одна личность — Ипостась Логоса, которая, конечно, не является чем-то третьим между Богом и человеком, но есть сам Бог.

Значит, в человечестве Своем Христос личен лишь потому, что человечество Его находится в Божьей Ипостаси (enhypostasis) причаствует Божьей Ипостаси (methexis), обладает Божьею Ипостасью, Богом, как самим собою. Но, так как Богочеловек есть совершенный человек, невозможно допустить, чтобы в Нем не было чего-нибудь присущего человеку, а в каком-либо человеке было что-нибудь сверх присущего Ему. Следовательно, строго говоря, *нет и не может быть человеческой или тварной личности*; если же мы говорим о тварной личности, так только злоупотребительно: *как о Божьей Ипостаси, поскольку Ей причаствует и Ею обладает тварь.* Как тварь, человек не личность, но — *некий безличный субстрат*, неопределенностью и непостижимостью своею подобный Богу и *вполне самодвижный.*

Так в Боге мы находим единство, высшее, чем индивидуальная личность, ибо Бог — три-ипостасен, и единство *личное,* ибо ипостаси не вне Божьей усии и ей не противостоят, а Бог — личный Бог. Этим окончательно устраняется, как заблуждение, признание индивидуальной личности за единственное конкретно-личное бытие, т.е. отрицается

всякий индивидуа[illegible] взамен чего утверждается реальность симфонически-личного бытия, а тем самым — и "строение" самой индивидуальной личности как многоединства.

Человеческая личность по существу своему есть *причаствуемая непостижимым изнесущным тварным субстратом Божья Ипостась* или *обладаемое человеком имя Божие.* И самый смысл человеческого и тварного бытия раскрывается как его "*лицетворение*" или "*обожение*" (theosis).*

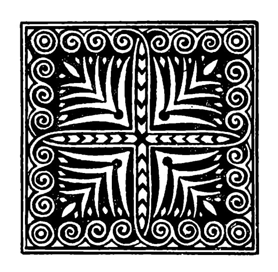
Естественно, что наибольшего обожения или личного бытия человек достигает в своем *совершенстве.* Потому-то именно лик человека наиболее близок к Богу, а личина наиболее от Бога удалена. Лик человека и есть "образ Божий" в человеке. Но этим нимало не отрицается усовершающаяся личность, которой лик предносится как ее цель, ее

---

*С признанием Божьей Ипостаси за единственную истинную личность связуется весьма важный вопрос. — Можно ли считать Божью Личность "чистым" Духом? Если под телом и телесностью, как это не без основания делается и даже с трудом устранимо из мысли, разуметь *тварность*, так, конечно, нельзя. Но если под телом и телесностью мы разумеем *соотносительную единству множественность этого единства*, и притом множественность не такую, как наша, т.е., не несовершенную, а *доведенную до своего конца и не только сущую, а и преодоленную, — всеединая* Личность Логоса, несомненно, *духовно-телесна.* Логос можно тогда даже назвать совершенным и Духовным "*Телом Божиим*", рождающимся, умирающим и воскресающим, т.е. живым и присносущим Отцу. Говорим же мы здесь о Логосе, а не о двух других Ипостасях, потому что начало самораскрытия Божества в рождении Сына от Отца, и потому что чрез Сына и в Сыне раскрывает Себя все Триипостасное Божество.

Наш необычный, и с точки зрения традиционной богословской *терминологии*, дерзкий вывод очень плодотворен по своим следствиям. Благодаря ему уразумевается, почему Бог Отец творит духовно-*телесный* мир *чрез* Сына и почему *Сын* воплощается, приемля тело, как тварность и несовершенство. С другой стороны, становится очевидным, что тело не может быть чем-то излишним, не только в процессе спасения, а и в спасенности ненужным. Таким образом окончательно отметаются все ухищрения монофизитства, даже тот самый тонкий вид его, который скрывается в отрицающем его несторианстве. И уже не можем мы после этого говорить о бессмертии духа, но обязаны утверждать христианскую истину о воскресении и вечной чрез смерть в смерти Христа жизни всего человека, т.е. человека как "олицетворенного" или "обоженного" духовно-телесного существа.

идеал и ее ангел-хранитель. Ибо лика нет без личности; и нет необходимости мыслить совершенство как простое отрицание несовершенства, а можно мыслить его и как преодоление и восполнение несовершенства. Тогда совершенство некоторым образом содержит в себе свое преодоленное и преодолеваемое им несовершенство. Тогда оно не отделено от несовершенства, хотя несовершенство от него отделено и знает его лишь как свой идеал, свое идеальное бытие. Реальность этого идеального бытия, соотносительного несовершенному и столь же, как оно, не совпадающего с совершенством, и есть реальность ангельского мира.



ЛАГЕРНЫЕ СОЧИНЕНИЯ

ОСНОВНЫЕ ТЕЗИСЫ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО МИРОПОЗНАНИЯ

(составленные в лагере Абезь, лагерный пункт № 4, в 1950-51 гг.)

Введение

мышлении нельзя сказать, что оно совершается в словах, ни того, что его нет без слов. Познается же мною мое мышление именно в словах и только в словах. Поэтому и всяческое познание возможно только чрез слово, в слове и как слово... Поэтому словами нельзя мыслить, и мышление никоим образом не совершается в словах; но познается мышление. Причем не результат его, но все оно, весь процесс мышления — в словах. Мысль, собственно, умирает разъединяемая, разлагаемая на слова, но множество слов объединяется единством выражаемой ими мысли. Это единство (смысл) “воскрешает“ мысль.

1 — Мое сознающее себя индивидуальное бытие, “личность“, “я“ — познается мною как индивидуализация, “момент“ некоей иерархии — (включенных друг в друга и конкретных во мне и вообще — в индивидуумах) высших личностей: семьи, рода, тех или иных социальных групп, народа, человечества.

2 — Мое “я“, в свою очередь, актуализируется — индивидуализируется в своих моментах и существует как единство множества этих моментов. *Пространственность* — различие, противостояние моментов личности, *временность* — конкретное единство множества. Временность раскрывается двояко:

1) как преходимость всякого момента, т.е. прерывность ряда моментов и

2) как непрерывность всякого момента “я“. Всегда мы наблюдаем “я“ как *данный* момент его и, в то же время, как “вспоминающее“ другие свои моменты, которые, воскресая из небытия-забвения сливаются с данным.

3) — Конкретизующееся в акте (само)сознания и свободы, временностью своею воссоединяющееся-чрез-разъединение непрерывно-прерывное единство и есть то, что мы называем личностью, "я" и бытие, и что определимо как жизнь-чрез-смерть. "Я" есть всеединство своих моментов, что можно представить в такой записи: "Я" — всякий момент свой, любое сочетание своих моментов, все они вместе и обратно. Но всякий момент не есть любой другой момент. Это определение противоречиво потому, что стабилизует "я", отвлекая его пространственность (разъединенность) от не различимой с ним временности (единства). Определение это выражает только "фазу" временного движения, в котором "я" последовательно становится, погибает-воскресает в качестве всякого своего момента, переход самого "я" из бытия одним своим моментом в бытие другим.

4) — "Я" непрерывно движется в своем времени. Всевременность "я" актуальна, однако в малой степени, как мое точно не определимое на-стоящее, не обладающее уловимыми началом и концом единство прошлого с будущим, временное двуединство и, следовательно, всеединство моего "я".

5) — Личность предстает нам находящеюся во всем своем времени и во всем своем пространстве, или их в себе содержащею, всевременною и всепространственною, что может быть единственным основанием как фактов предвидения вполне конкретного будущего, так и воспоминания прошлого. Как узреваемое нами будущее, так и воспоминание прошлого — не образ или копии ("астральные клише") его, а само оно и само переживающее его наше "я". Прошлое и будущее относительны: всякий момент был будущим и будет прошедшим.

6) — Когда мы вспоминаем, воскрешаем умершее прошлое, оно вновь становится настоящим (как становится им и узреваемое нами будущее), оживает. Сливаясь с настоящим, оно становится и иным, преображается. Однако в нем остается нечто неизменяемое, неустранимое, неподвижное, уже не живое; это нечто есть прошлое как прошлое, не обладающее полнотою жизни и свободы моего настоящего; мое прошлое (как и будущее) — не "я", а "он", моя тень, внешняя необходимость, не повинующееся мне мое тело, неполнота моей (в моих моментах) смерти, не дающих мне вполне жить, дурная бесконечность умирания.

7) — Я страдаю своей неполнотою: неполнотою жизни и наслаждения, неполнотою самоотдачи: (хочу расходовать себя шутя и щедро, чтоб чувство полноты давалось мне

вполне) неполнотою страдания и смерти, неполнотою выражения себя и самораскрытия.

И понимаю, наконец, что в основе всего — свободное мое "не хочу", утверждающее мою неполноту как таковую.

8) — /.../* Содержанием нашего сознания, нашего "я" оказывается наше тело и внешний мир. Нет ни одного момента моего "я", в котором бы не обнаруживалось сознание моим "я" своей телесности /.../

9) — /.../ Мнимая и потому неразрешимая проблема души и тела обостряется, когда индивидуум, замыкаясь в себе, утрачивает чувство живого общения с другими людьми, чувство реальности конкретного их многоединства — общества (которое воображается им как сумма), когда не чувствует жизни всей природы, а в этой жизни — своей жизни.

10) — Мое тело — пространственно-временный момент мирового тела, в каковом моменте, из него и по отношению к нему я делаю собою весь телесно-духовный мир.

11) — Актуализующиеся во мне высшие индивидуации конкретизуют во мне весь мир, но вне меня и индивидуаций моего ряда не существуют. Так нет и меня вне и отдельно от всего моего телесно-материального процесса — тела, от мирового процесса — тела, в круговороте которого все становится всем.

12) — И в вещном бытии, в неодушевленных предметах несовершенно актуализуется высшая личность, которая совершеннее актуализует себя в (растительно)-животном бытии, еще совершеннее — в человеке. И как человек есть чрез Богоприятие преодолевающее себя животное, так человеческое есть в животном, так животное — в вещном. Значит ли это, что материальный предмет — потенция живого существа, как животное — потенция человека?

Предмет материален-вещественен постольку, поскольку обладает свойством пассивной и неопределенной (т.е. неорганизованной) массы, а не поскольку систематизирован или оформлен человеком или природой. Это созвучно формулированому греческой философией определению материи. (Попытка определить материальность как объективность = существование само по себе — 1. двусмысленна: идеалисты утверждают объективное существование идей, и 2. материя-объективность неизбежно превращается в "материальную материальность". Ср. предполагаемую платонизмом материю Умного мира). Организованность вещества (как орга-

---

*Здесь и далее знаком /.../ обозначены лакуны в доступных нам текстах лагерных сочинений. — Прим. сост.

низм) означает соединение частей в целое и распределенность-определенность этих частей, индивидуальность /.../ Пассивность и неопределенность предмета скрывают потенциальные и зачаточные "я", которые становятся явными лишь во всеединстве (все остановится всем).

/.../ иные "я" остаются друг для друга только иными, а мир непреодолимым множеством. Неопреодолимым потому, что неполным: потенциальные и зачаточные "я" непознаваемо утопают в материальности мира. Недаром греческая философия видела в материи начало множества и зла. В Совершенстве в Умном мире нет "неуясненной неясности, каковая предстоит нам во всяком матер. бытии. Материальность его — "умная материя", как множество всеединства, как материя в собственном смысле.

13) — Я познаю весь мир — мир становится мною, поскольку я становлюсь им (погибание первее становления). Таким образом открывается глубокий смысл круговорота вещества: безграничный мир сосредоточивается в моем "я" и чрез ("вторую") смерть мою мир во мне, из меня и в качестве меня воскресает как определяющее, познающее и свободное всеединое "я". В Боге познание человека, утрачивая свою отвлеченность, становится его жизнедеятельностью и, отожествляя его с познаваемым, делает его вместе с познаваемым истинно свободным причастником Божьего творческого акта. Итак, не отвлеченное "я", не бесплотная "душа", но конкретная духовно-телесная личность вечно живет чрез смерть как равная всеединой личности мира-человека, ее индивидуализация.

Личность же мира-человека живет чрез смерть потому, что приемлет умирающего ради нее Бога, и умирает чрез жизнь, чтобы он воскрес как единый, вечный Бог.

14) — Всякое определение Бога Его уже ограничивает. Неточно называем Его единством, ибо единство мыслится как неразличность, Бог же — во всем и не может в Нем не быть различенности. Еще менее Бог — множество, которое немыслимо без единства и может быть только множеством единства. Даже не всеединство Бог: во всеединстве есть инаковость: все единое и все многое. Бог же "не иное" как столько же иное, сколько не иное. Но приличествует Ему Сыном Его произнесенное имя Отца /.../

15) — Учение о Божестве как Триединстве, намеченное у Нумения, развитое Плотином и Оригеном, представляет собою восхождение от индивидуального человеческого самопознания чрез анализ его к его первоначалу — к абсолютному самопознанию, которое есть и творческое преиз-

быточествующее Самобытие или Жизнь-чрез-Смерть /.../

16) — Человек возникает свободно и из ничего; не будь возникновение его свободным, его бы не могло и быть. Равным образом, если бы до рождения своего от Бога человек бы был не ничем, первозданность, природа его предопределила бы волю его, он не мог бы свободно родиться от Бога, — и его бы не было. Но, рождаясь, обожаясь, он существует как нечто иное, чем Бог, как неопределимый, бесконечный и потому свободный, сущий лишь в меру свободного своего Богоприятия, неповторимостью своей подобный Отцу (omoiousios) иной субстрат Божественности, истинный субъект которой — неотличимый от нее Бог.

17) — Несовершенство человека не имеет конца во времени; непреодолимо. Но оно и преодолевается — преодолено как интегральный момент совершенства. В Боге неполноты хотения нет. В Боге человек умирает полною "второю" смертью, но зато и вполне воскресает как совершенное свое "есть" и "есмь" Бога.

18) — Самораскрытие Бога и твари в ее совершенстве является двуединством покоя и движения: motus stabilis et status mobilis, т.е. и двуединством непрерывности и прерывности, без которой невозможна Смерть (как удачно сказал о Боге Августин). Через альтернативную смерть Бога и человека и чрез такое же их воскресение осуществляется ипостасное Богочеловечество, превышающее, возносящее (aufheben) противоречия бытия — небытия, Творца — твари. Монофизиты правильно указывали на растворение тварности Богочеловека в Его Божественности, но они не решились познать такое же растворение-исчезновение второй в первой, — не поняли, что такое творение.

19) — Христианство требует всецелого, превышающего естество напряжения воли и самопреодоления, которое и есть свобода, жертвы собою в сотворчестве с Богом. Всецелое упование на Бога, чувство детской доверчивости к Нему и есть самоотдача Богу и вместе с тем сознание рождающегося от Него своей творимости Им: с о з н а н и е т в а р н о с т и у с ы н о в л я е т Б о г у.

20) — /.../ во всем своем несовершенстве человек может достичь самого порога истинного миропонимания, всецелого и вседейственного лишь через Смерть. Чрез Смерть человек "исполняется", для того только и существует как неполный, чтобы неполнота была опознана и утверждена как средство родиться от Бога. Так раскрывается смысл несовершенства и его природной (посмертной тоже) непреодолимости, дурной бесконечности умирания, преодо-

лимой лишь сверхприродно — чрез превращение судьбы в свободу, чрез принятие, полагание несовершенного бытия как вольной кары, чрез жертву собой до смерти, соединяющей нас с вочеловечившимся Богом.

Комментарий:

1 — Во множественности своей Всеединое Бытие упорядочено временно-пространственным распределением своих моментов, которое выражает диалектически-смысловую их связь, очень несовершенно познаваемую с помощью отвлеченных общих понятий. В с к р ы т ь э т у с в я з ь д о л ж н а и с т о р и я, н а у к а о к о н к р е т н о м р а з в и т и и. История же прежде всего история религии и даже церкви. Забывая это, она запутывается в пошлых нелепостях позитивистской теории прогресса.

2 — Солнце, звезды, весь несовершенный мир, только отсвет истинного Божьего света, который незрим подобно тьме, но к постижению которого все же, преодолевая, превосходя себя, стремится человек. Совершенство человека также “свет без тьмы в себе“, слиянность в нем с Богом и полнота обоженности, для совершенного человека — возможность, “может быть“.

3 — Разграничивающая Бога и человека (поскольку есть Бог — нет человека, и наоборот) смерть устраняет п а н т е и з м, обожает несовершенную тварь или делает несовершенным Бога /.../ он оставляет непреодоленным дуализм Бога и твари, т.е. делает тварь вторым Богом. Бог связан с человеком как Творец с Тварью. Но творение (разумеется из ничего: не образование-оформление материи) необходимо предполагает Боговоплощение (иначе Бог не все), Смерть — Воскресение Бога и твари, равно и их свободу /.../

4 — /.../ Богорождение — соль и закваска мира — должно очеловечить и обожить “зверообразное“ человечество, а в нем и весь мир, чтобы вся тварь стала Сыном Божиим. Философски беспомощно и убого возражение-указание на то, что в ранние геологические периоды не было человека, а следовательно (?) и сознания, как по всем вероятиям, их не будет через 1 — 2 млн. лет. Само познание нами прошлого свидетельствует, что оно (а вовсе не поддающийся сличению с оригиналом его “образ“) в нас, а мы — в нем. Правда, постоянно живя в прошлом и прошлым. Мы потеряли способность удивляться этому — философствуя, спрашивать: каковы природа и смысл нашего знания о прошлом? Как оно возможно? Чтобы удивить нас, нужен неоспоримый факт точных предвидений (не “домыслов“ — хотя

что такое и домыслы?) будущего, знание от знания прошлого принципиально не отличное. И надо иметь в виду, что процесс знания не отвлеченный, чисто духовный процесс, а духовно-телесный, т«ак» к«ак». человек существо духовно-телесное, в котором “дух“ не отделим от “материи“ и что нет духа или души без тела. Встающие здесь метафизические вопросы (в конце концов — проблема всего миросозерцания) представляются не разрешенными на основе всевременности и, общее, всеединства (жизни-чрез-смерть, круговорот бытия). Единство с Богом, обоженность и Богорожденность делает человека причастным Божьему творчеству. Человек вместе с Богом творит мир и самого себя, так что творение человека Богом является и самовозникновением человека: чрез самоотдачу человек может быть свободным.

5 — /.../ Мы не знаем более относительно-совершенной твари, чем человек. Конечно, мы одна из индивидуаций Земли, Солнца и его системы ... всего мира, который и называется человеком (Адамом Каббалы, Пурушею, Праджапати индусов и т.д.). Актуализующиеся во мне высшие индивидуации конкретизуют во мне (высшие через низшие) весь мир, но вне меня и индивидуаций моего ряда, отдельно от всех нас не существуют. Так нет и меня вне и отдельно от моего телесно-материального процесса (тела), от всего животно-материального бытия, в круговороте которого все становится в /.../ (хотя эмпирически еще не стало).

О ТАК НАЗЫВАЕМОМ "БЕССМЕРТИИ ДУШИ"

Во всем своем несовершенстве человек может достичь самого порога истинного миропонимания, всецелого и всецело действенного лишь чрез смерть. Это новое отношение к миру и себе звучит отголоском "свершенного" в предсмертных словах Франциска: "Добро пожаловать, сестра моя, Смерть". Оно намечается в поздне-эллинском идеале мудреца и в "теопатическом" состоянии христианских мистиков. Переосмысляя, т.е. по-настоящему осмысляя бытие, человек постигает его как жизнь через жертвенную смерть, как бессознательно целесообразную, но не самосознательную деятельность всего мира, и в нем себя как вечную вечным страданием преодолеваемую необходимость, или как с у д ь б у. Он приемлет эту судьбу, обретая в ней свою волю: fata volentem docunt, не пытается освободиться бегством от мира, аскетическим самооскоплением, атараксиею, апатиею. О н з н а е т, ч т о с у д ь б а п о б е д и м а т о л ь к о ч р е з е е п р и я т и е, чрез изживание ее мукою; более того, знает, что он — человек ее приемлет, изживает. Он в и д и т, ч т о н е о б х о д и м о с т ь с у щ е с т в у е т к а к с р е д с т в о с в о б о д ы и называет судьбу Промыслом, Божьей волей, которая действенна потому что он с ней согласен (ср. Бернардово: non substantiarum sed voluntatum conjunctio). И он не пассивен, но, неустанно пременяя свой ум, везде в каре-действительности находя основу бытия-вины, а в бытии вины ее уничтожение, не философствует, когда действует, хотя действует тем лучше, чем лучше философствовал. Никакое действие не бывает худшим, чем "сознательное": corruptio optima pessima est и проклятие революций в их "сознательности", рационалистичности /.../

Идея бессмертной души — наследие эллинистической философии, освоенное массою христиан несмотря на то, что обещана им сверхэмпирическая жизнь преображенного духовно-телесного существа. Да и самое душу до Декарта представляли себе как духовно-телесное существо, подобное земному человеку, только несравненно более совершенное /.../

Китайские мыслители думали, что человек живет по смерти (т.е. воскресает — как же иначе?), пока существует солнце, мир, с которыми он себя отожествляет. Это,

конечно, верно, но не следует забывать, что, отождествлется конкретно-индивидуальное "я", без которого мир не был бы миром и солнце солнцем, как бы ни сердились Т«айный» С«оветник» Goethe и автор Эмпириокритицизма. Ведь Человек-Мир конкретизуется всеединством, и отожествляется с ним конкретный индивидуум. А это значит, что истинно возносящийся в высшее "я" индивидуум утверждает свою эмпирическую жизнь как кару /.../

Постичь смысл жизни своего индивидуального "я" — и значит познать ее истину, т.е. абсолютное значение всякого ее мига, о чем (правда, не совсем ясно) говорит в самом конце своего "Фауста" Гете. Действительно, мы не можем осмыслить себя иначе, как созерцая все движение, всю свою умирающую жизнь. Мы видим ее, свое несовершенство, т.е. стремимся к своему совершенству.

/.../ История не только то, что было и по мнению Гегеля диалектически-логически должно было быть, а (в согласии с духом его системы) и то, что чрез смерть всегда будет, то, что всевременно есть. Разумеется, можно не задумываться над смыслом своей жизни и, даже не увлекаясь философией вечного (бесконечного) становления (т.е. по существу дурной бесконечности), жить изо дня в день "без мысли и без речи". Не таковы ли животные? природные рабы и рабовладельцы? Их жизнь не осмыслена. Но она была бы бессмысленною и как таковая не могла бы существовать, если бы при осмыслении ее (нами, не ими: они на это неспособны или сделали себя неспособными) она не являлась целесообразным, спонтанным, бессознательно-инстинктивным осуществлением того, что осуществляет жизнь, взыскующая и обретающая свой смысл, т.е. мое индивидуальное "я".

/.../ Итак, нет бессмертного "я", и даже ипостась Логоса не бессмертна. Но всякое индивидуальное "я" чрез самопожертвование другим таким же в своей смерти становится высшим "я", а в нем — ими, и чрез такую же смерть — всеми иерархически восходящими "я" вплоть до становления всею всеединою ипостасью Логоса. Этим становлением "я" превозмогает свою тварность, т.е. свое возникновение из ничего, свое ничтожество и начальность, смертью попирая смерть и обожаясь, рождается от Бога, делается безначально начальной и оконеченно бесконечной /.../

/.../ делимое время, вероятнее всего, в одном месте земного шара (Гондвана — Африка?) выделением его из животного мира, из еще сливающейся для него с Божеством природы. Религиозность древнейшего человечества должна была быть монистичной (не "монотеизмом"), чему соответствует (ибо проистекает из того же специфического многоединства) жизнь небольшими социальными группами, которым наиболее подобны тотемистические кланы исторического времени и которые позднее кое-где (Египет, Крит, Месопотамия, Китай, Япония, Перу, Мексика...) объединились в божественные деспотии.

Монизм религиозности обнаруживается в том, что не живущий еще индивидуальным сознанием, не проводящий границы между собою и кланом (социальною группою, обществом) человек периодически выходит за пределы своего одинокого будничного существования и в слиянии с наполняющим его неведомыми силами ("маною") кланом сливается с Божественною природою. Вместе со своими "сородичами" (все члены клана — сородичи по родству своему с тотемом, позже и по происхождению от него) он словно включается в живой природный процесс, подражает Природе, осенью помогает ей умереть, вырывая растения, весною — ожить, насаждая и вместе с дождем орошая их. Он соучаствует в жизни Природы своими криками, песнями, движениями, плясками, в оргиастическом экстазе иерогамии вместе с нею, как она сама, зачинает новую жизнь, в безумствовании вакхантов и вакханок терзает и пожирает козленка, в котором воплотился бог, сам становясь богом. В слиянии с Божественною природою человек осваивает или открывает в себе ее ритм, который есть и ритм его клана, общества, как бы организующий неотделимые друг от друга индивидуальную и социальную жизнь с ее периодами объединения — религиозного подъема и рассеяния — затихания религиозности. (Именно периодичность обусловливает сознание двуединства индивида-общества с Божественным и возможность самого религиозного акта!). Таково "первичное" самообнаружение религиозности — культ, существенный для всякой религии и доныне частично возрождающий примитивнейшие свои формы, особенно у так называемых "примитивов", у "Volker der ewigen Vrzeit". Разумеет-

ся, с течением времени моменты слияния с Божеством в природе и в обществе становятся реже и слабеют; и культовые действия превращаются в привычные постоянные формы; слагаются в систему, но в значительной мере автоматизируются. А наряду с утратою культовыми актами их интенсивности, в них выступает нерелигиозный утилитарный момент. Теургическое соучастие в произведении Природою ветра или дождя делается магическим заклинанием их. Ритуальное вспахивание земли превращается в обработку ее на пользу человеку. В обработке металлов, повидимому, с самого начала утилитаристические задания переплетаются с магиею; из магии выросла вся древнейшая техника, и сама магия в известном смысле является "технической религиозностью", техникой. Магия есть действительное или воображаемое воздействие на течение природы с помощью самой же природы в чисто утилитарных целях. Магия — вырождение бескорыстного теургического момента религии и сама противопоставляет себя религии, умышленно переиначивая ее обряды. От спонтанной религиозности магия отличается тем, что предполагает начавшееся ее осмысление, в частности, религиозности культовой. Вполне понятно, что в нашу рационалистическую эпоху на первое место ставится не спонтанно-бессознательная культовая религиозность, а рождающиеся на ее почве идеи, из которых и выводится культ. Не удивительно, что могла появиться и еще пользуется успехом теория, выводящая религию из магии. К тому же такая теория согласуется и с другой характерной чертой нашей эпохи — с ее утилитаризмом.

Существо культа не в теоретическом богопознании, но существенно для религиозности как таковой и раньше или позже необходимо обнаруживается как осмысление культа. Только осмысления этого не следует подменять нашим, рационалистическим, когда, например, сидя в своем уютном кабинете и пытаясь "перевоплотиться" в первобытного человека, седовласый ученый прикидывается не отличающим сна от действительности дурачком. Природа мышления всегда и везде одна. Но в мышлении изменчиво соотношение двух основных его моментов: интуитивного и, скажем, дискурсивного. Интуитивность означает непосредственную данность объекта познания и почти (!) совпадение его с субъектом (ср. противостоящий "закону противоречия" loi de la participation), что делает его живым знанием, родня его с религиозною верою, с гносисом. Преобладание в мышлении интуитивного, или (не вполне точно, но проще) "интуитивное мышление",

16-913

характерно для "примитивов", для Индии, Китая, несомненно для древнейшего человечества, с религиозным монизмом и культом которого оно прекрасно "согласуется", но и для мистики и для восходящей к своим истокам, становящейся мистическою философии (Платон, Плотин, Николай Кузанский, Яков Беме, Шеллинг, Гегель, Бергсон). Дискурсивный момент или, проще, "дискурсивное мышление" отделяет объект познания от субъекта до "невидимости", "почти-неданности" первого: не узревает его, а заключает к нему, или (в аристотелевской логике) его выводит, доказывает. Вместе с тем, дискурсивное мышление отвлекает познание от жизни, делая его теоретическим, абстрактным, вызывающим сомнение, с у щ е е превращает в п о н я т и е (notion!). Но отделяя от субъекта объект, дискурсивное мышление и разделяет объект (определяя, распределяет), что, как, разумеется, и отделение объекта от субъекта, является необходимым условием возможности познания. Дискурсивное мышление "соответствует", диалектически родственно "религиозности", обращенной на множественность богоявлений или "богов"; и на трансцендентность Божества, не божественной деспотии, а теократии, связанной с типичным для семитов патриархально-родовым строем, который противопоставляет род роду, индивида (сначала как представителя рода) индивиду и объединяет их, а потом Бога и Его народ д о г о в о р о м, "заветом", законом. В том же смысле "родственно" дискурсивное мышление росту торгово-промышленного общества за счет аграрного и развитию греческих политий. Не случайно с усилением дискурсивного мышления мы встречаемся у е в р е й с к и х пророков (особенно у Иезекииля), одновременно этому в греческой софистике и в аристотелизме IV-III вв. до нашей эры.

В христианстве аристотелизм приобретает определяющее значение одновременно с упадком оригинальной богословской мысли, примерно с половины V века.

О древнейшем человечестве мы судим главным образом по рассеявшимся во времени и пространстве его "остаткам" (пережиткам): по "аналогии" с австралийцами, дикарями Индии, Африки и другими "примитивами". Метод и сам по себе опасен, а тут опасность его еще увеличивается благодаря недоброкачественности значительной части этнологических данных. Своими наводящими вопросами путешественники, сами того не замечая, слишком часто принуждают дикаря утверждать то, что ему никогда не приходило в голову, и выражать на непонятном ему языке развитого дискурсивного мышления усмотренное им интуитивно мифоло-

гическое. Представление дикаря или первобытного человека о "мане", очевидно, существенно отличается от представления о ней ученого-этнолога. Для последнего мана — воображаемая "примитивом" безличная, везде разлитая и сгущающаяся в отдельных предметах, существах, людях божественная сила. Примитив (дикарь и первобытный человек), конечно, везде ощущает эту силу, но не как отвлеченное понятие, а с полною конкретностью, подобно древнейшим римлянам, воспринимавшим бога (который, как безъимянный бог, даровавший именно э т у победу, мог более и не появиться) только в его действиях, актах, и не спрашивавшим себя, что он такое сам по себе.

Кое-где мана отожествляется с высшим, обычно не имеющим своего культа богом, с единым божеством или с "божественностью" (ср. различение Gott и gottheit у мейстера Э к к е х а р т а XIII в.). Эту-то "божественность" или ману примитив конкретно воспринимает действующею в солнце, в луне, полноводной, страшной, но и благодетельной реке, в звере, в дереве, в любом тотеме, в отожествляющемся с ними воплощающем общество фараоне, миносе или богдыхане, в самом обществе (ср. культ богинь полиад: Афины, Антиохии, Ромы-Рима). Но, воспринимая действующую божественность в данный ее конкретизации, которая часто становится длительной, постоянной, примитив не теряет ощущения того, что эта божественность действует везде, и действует конкретно прежде всего в предметах и существах, подобных данному, в котором она почитается, подобие же есть частичное тожество (портрет, имя человека — сам человек). Таким образом конкретный предмет или конкретное существо, в котором почитается божество, становится с и м в о л о м других его явлений, оказывается, не переставая быть собою, и другими предметами и существами. (Это особенно наглядно проявляется в культуре древнего Китая, ослабленное же понимание открываемого символизмом единства дано учением с т о и к о в о связующей все вещи "симпатии"). Символом может стать и предмет, искусственно сделанный (менхир, бетель, ашера, идол) и даже только воображаемый, что естественно и, может быть, даже неизбежно, когда божественность постигается как более или менее длительный процесс. В последнем случае символическое познание превращается в м и ф о л о г и ч е с к о е, в первую внятную для нас речь религиозности. В мифах осмысляется и культ, точнее — мифы в своих текучих образах дают некоторое постижение того, что спонтанно-подсознательно человек живет в культе. Миф обладает исключительною емкостью и пластичностью:

изменяется не изменяя познаваемого чрез его посредство содержания; и едва ли кто воспринимал миф как неизменное в самом выражении его, адекватное истине ее постижение. Эта пластичность мифа (сознательно приближенное познание истины) вынуждала обращаться к нему П л а т о н а и не одного Платона. Мифологическое познание до сих пор не утратило своего значения в богословии, и, становясь из образного дискурсивным мышлением с помощью абстрактных понятий, в метафизике (ср. Фихте, Шеллинга, Гегеля) и даже в приближающейся к своим истокам позитивной науке, где, правда, мифологическая его природа наименее уловима и миф сливается с гипотезою.

Но символ, и как раз символ воображаемый, легко превращается в знак, "эмблему" или "имя", откуда уже один шаг до замены его общим п о н я т и е м. Понятие-символ, утративший свою конкретность и сохраняемую еще платоновскими и д е я м и связь с высшим бытием (с "центром"), чрез которое (который) оно связано с другими "подобными" явлениями этого бытия. Связь превратившихся в понятия явлений бытия оказывается таким же необъяснимым "фактическим" их взаимоотношением, как взаимоотношение разъединенных материальных вещей, или объясняется (у Аристотеля) тем, что их "объемлет", содержит, подобно пустому пространству или вместилищу, более общее понятие. Все бытие предстает определенным в целом и в частях, определенным-распределенным, т.е. разъединенным, единство же его — понятием. Что же такое само понятие? Бытие ли оно? Но бытие одно и конкретно, а понятие как будто от него отделено. Или понятие не бытие, а нашим сознанием (умом) отвлекаемое, "абстракция"? Но какая познавательная ценность абстракции, если познаваемое бытие конкретно? И как в понятии может быть отвлечение от бытия, если бытие от понятия и, значит, от сознания отделено.

А, с другой стороны, понятие все же существует и, следовательно, должно совпадать с бытием, которое всеедино. И уж, разумеется, нелепо предполагать существование вне всеединого бытия, творимого только в себе и для себя тоже находящимся вне бытия сознанием мира вещей-понятий. В этой имманентной появившемуся понятию, оказавшей сильное влияние на все европейское мировоззрение проблематике можно разобраться только признав, что в с е е д и н о е б ы т и е п о з н а е т с е б я, что в несовершенстве его словно раздваивается на самопознание его моментов и познание ими друг друга. Самопознание же бытия заключается в познании им своего двуединства с Богом и

обосновано самопознанием (которое есть и познание ею Отца) божественной и вместе богочеловеческой, всеединой и вместе индивидуальной Личности-ипостаси Иисуса Христа. Самопознание не что иное, как раскрывающее существо бытия в жизни — чрез — смерть самовоссоединение (-воскресение-жизнь) чрез саморазъединение (-умирание, а вследствие того, что Сын, познавая Себя, познает Отца, самопожертвование), причем в несовершенстве разъединенность преобладает над воссоединением-воссоединенностью.

Таким образом делается очевидным "диалектическое родство" понятия и дискурсивного мышления, которое и есть мышление в понятиях (но не понятиями!), с пространственностью-материальностью (вещественностью) бытия (идея Платона — аналог Демокритова атома — ср. атомизм, не отделяющий материи от духа, Индии), с разлагающею божественную деспотию и теократию дифференциациею общества на социальные группы вплоть до индивидуумов, с выделением из древнейшего, частью пастушеского, преимущественно же (поскольку оно оседло и творчески культурно) аграрного общества торгово-промышленного слоя, который, живя эксплуатацией его, имеет дело с легко определимыми, измеримыми, сосчитываемыми материальными вещами и так же определяет людей и их взаимоотношения. Все это ранее и полнее всего обнаруживается начиная с VIII-VII в. в Месопотамии (Ассирии, Нововавилонской империи, Персидской империи). Но решающим моментом развития является рост греческих политий (прежде всего колоний в Малой Азии, Сицилии, Великой Греции, где слабее были традиции патриархального строя). В них, а также в Риме и других городах-государствах Италии, родилось и расцвело (V-IV в.) совсем новое общество, которое сумело на некоторое время согласить олицетворяемое богинею полиадою в каком-то смысле божественное целое с инициативою и свободою граждан-индивидуумов. (Правда, в политии метеков и рабов было больше, чем граждан, но строго говоря, сами понятия свободного и раба могли выясниться только в политии).

Однако городское общество осмысляло свою природу и строило себя, руководствуясь дискурсивным разумом, рационалистически, рационализм же неизбежно ведет к индивидуализму. В III веке до н.э. целое исчезло, затемненное борьбою социальных групп и борьбою индивидуумов. И если начала дискурсивного мышления сопровождаются появлением софистики в Индии и Китае (VII-VI в.), в Греции софисты появляются позже (V в.), но оказывают неизмеримо большее влияние на метафизику, то разложе-

нию и гибели греческих политий соответствует разработанная Аристотелем логика понятий и вывода. Эта логика и включающая ее в себя как системный момент свой метафизика аристотелизма должна была надолго уступить руководящую роль ожившей религиозной метафизике стоицизма, — который развил и свою логику, — и новоплатонизму. (Восток, чуждый аристотелевской логике, всецело руководствовался и далее своей логикой бытия и отношений, в метафизике же — интуитивным и символически-мифологическим мышлением). Наилучший путь к пониманию и оценке рассматриваемого процесса во внутреннем специфическом единстве, или, можно сказать, в "однородности" всех качествований развивающегося субъекта (мы наблюдаем это во всякой более или менее выраженной личности, в данном случае — в социальной личности эллинистической культуры) и в их "диалектическом родстве" и взаимосоответствии, которое превратно толкуется как легко обратимая и ничего не объясняющая причинная их связь. В эпоху разложения политий наиболее культурно отсталой среди них, при захватывающем и ее индивидуализме социально здоровой, Риму, удалось преодолеть кризис внутри себя и в объединяемой им эллинистической культуре. Август сочетал демократические тенденции полиса с возносящею человека (в сознании других и в его собственном) до (полу)божественности стихией индивидуализма и со смягченными традициями воплощавшей общество в боге-государе божественной деспотии, традициями, живыми во все еще преимущественно аграрном обществе. Так осуществилось то, чего не могли и не смели осуществить преемники Александра Великого, и что лишь в малой степени предвосхищали древние империи Востока (особенно Персия), фактически представлявшие собою возглавляемый (полу)божественным деспотом союз автономных народов.

Римско-эллинистическая империя I-II в. н.э. — властно руководимая вождем, "первым гражданином" (princeps) Рима, божественным кесарем федерации автономных городских общин, на Западе частью созданных Римом. Но кризис III-го века разорвал в клочки тонкую пленку экономически объединявшего империю и сосредоточивавшегося в городах торгово-промышленного слоя, вовлеченные было в экономический оборот крупные поместья замкнулись в себе, и всплыл материк империи — аграрное общество, на котором только и могли восстановить ее новые императоры.

«Они стремились возродить»* божественную деспотию, которая в сжавшейся на Востоке и все более терявшей власть над Западом империи переродилась в империю “помазанника Божия“, в теократию. Ни “принципат“ I-II в., ни тем более сменившая его божественная деспотия не позволяют преувеличивать значение дискурсивного мышления в понятиях. Это мышление просачивалось в церковно-христианское сознание исподволь, незаметно. В V веке оно сказывается аристотелизмом антиохийской школы, который делал недоступные разумению христианские догмы (см. каноны Халкедонского собора и, в Риме, понимание догм как regula fidei) несторианством. Оно торжествует в VII в. в сопровождающей упадок живой философской мысли систематизации христианского учения (у Филопона, Иоанна Дамаскина).

В учении Христа и ранней Его Церкви дискурсивное мышление, которое является необходимым условием точного, определенного и живого (чрез смерть) знания, занимает подобающее ему место. Но понятия в раннем христианском сознании не отрываются от бытия и не превращаются, замыкаясь каждое в своей определенности, в неподвижный мир отдельностей. Они пластичны и переходят друг от друга, как легко наблюсти в четвертом евангелии и у Павла, живут и конкретизируются в личности Иисуса Христа. Понятия, они не утратили всей своей конкретности и ее симоличности. По характеру своему родственное диалектике платонизма (христианская метафизика и новоплатонизм — два симметричных проявления одного и того же процесса) раннехристианское мышление в понятиях непротиворечиво сочетается с мышлением в символах. В притчах, т.е. символически, излагал свое учение Христос. Притча же у Него самого часто неуловимым образом переходит в миф (описание последних дней мира, второго пришествия). Мифологическими образами изображает историю мира автор Апокалипсиса; ими пользуются апокрифы (сошествие Христа во ад), иногда и ап. Павел. Христианские мифы не рождаются из культа, но претворяются в культ. Не в культе, конечно, начало христианства, а в конкретной индивидуальной личности жившего еврейским культом Иисуса Христа. Но жизнь-чрез-смерть этой Личности сама стала чрез сопричастие ей верующих и культовым актом, вокруг которого, как вокруг центра, эллинистиче-

*Здесь оба использованных источника текста неполны или неисправны; текст в угловых скобках — наша конъектура. — Прим. сост.

ские мистерии и элементы еврейского культа преобразились в частично предвосхищаемый ими (при всей их самоценности) христианский культ.

IV

Индивидуальная личность-ипостась Иисуса Христа, чрез которую, как чрез свои начало и конец (альфа и омега), человечество (а в нем мир) становится божественно-личным всеединством, есть и само это всеединство, всеединая личность-ипостась Логоса. Всеединая личность Логоса индивидуируется-конкретизуется в личности Иисуса, осуществляющей собою иерархически нисходящий ряд социальных личностей от человечества до святого Семейства.

Сам Иисус считал себя евреем и некоторое время думал, что послан Отцом только для спасения заблудших овец дома Израилева. Но достигшего апогея своего развития в VIII-VII в.в. еврейского народа, народа Давида, Соломона и пророков (с ними внутренне связано христианство), к началу эры уже не было, так же как нет уже в Италии римлян или в Греции древних эллинов. На его месте развились считавшие себя евреями перерождающееся в индивидуацию эллинистической культуры е в р е й с т в о и резко ей себя противопоставившее и у д е й с т в о, которое, идя по указанному Эзрой и Неемией пути, замыкалось в себе и которое Христа отвергло. Новое еврейство раскрывало себя главным образом в диаспоре. В Александрии Аристовул, Филон (ум. I в.) и другие согласовывали греческую мудрость с еврейскою истиною. Здесь же, в Малой Азии и Сирии новое еврейство познавало себя, осваивая элементы синкретизующего эллинскую философию с религиозными тенденциями Египта, Ирана, Месопотамии гносиса и, непосредственно, иранской религиозности. На этой почве росли мистическая метафизика к а б б а л ы, мистико-аскетические секты ("терапевты", иессеи, назореи) и более глубокие, не отвергавшие эмпирической действительности, но стремившиеся преобразить ее движения (во многом предвосхищавшая учение Христа К н и г а Е н о х а, И о а н н К р е с т и т е л ь). Эти учения не были уделом одних "просвещенных" людей; они волновали и "простецов" Галилеи. Завершением развития было превращение нового...«Здесь обрывается сохранившаяся часть рукописи. — Сост.»

* * *

Ни воли, мыслей, чувств, ни этих слов
доныне не было еще моих.
Откуда же теперь во мне они,
Короткие зимы полярной дни?
Я был бесчувствен и бездумен, тих
В безвидной тьме молчанья своего,
Где жизни нет, где нет неясных снов.
Возникло все во мне из ничего,
Из неразличной тьмы небытия,
И как сменивший ночь недолгий день
В небытие моя вернется тень,
Вся жизнь, как сон мелькнувшая моя.
И сам я от нее не отделимый,
Не может быть меня без моего.
Но были я и мною мир любимый,
А бывшее не может быть ничем.
Тот мир — не призрак призрака нелепый,
Ни тени тень тот я. Но мир прекрасный
И совершенный я в не сущей тьме,
В которой мой конец и мой исток
С моею древностью не разлучимы.
Небытие — божественный поток,
Незримая безмолвия пучина.
В ней мысли нет. Она — ни тьма, ни свет,
В ней все одно, она ж всего причина.

(1950)

Молитва

Исповедаю Тебе, Господи Боже мой, вся греси моя от младенчества даже до сего дня бывшая и вем, яко тех ради Ты попустил мя еси впасти в нынешнее обстояние, в руки хулящих имя Твое святое и умышляющих погубить мя. Но вся сия сотворил по благости Твоей. Да возжаждет душа моя покаяния, да притечет, да прилепится Тебе Единому, Очищающему и Спасающему. Ей, Господи, Иисусе Христе, Создателю мой, Промыслителю и Спасителю, не даждь ми, созданию Твоему, погибнути со беззаконьми моими, но сотвори со мною ныне знамение во благо, благослови дни заточения сего, претвори его во образ покаяния очистительного, молитвы непрестанной и предстояния живого и трепетного пред лицем Твоим. И сподоби мя, Господи, любити Тя от всей души моея и помышления и творити во всем волю Твою и ходити путем заповедей Твоих на всяк день. Даждь ми духа терпения, кротости, воздержания, прощения, милосердия и любви. Избави мя духа злоречия, поношения и осуждения ближняго, самопревзношения, славы от человек желания, положи хранение устом моим, паче же даруй ми молчание молитвенное. Духа воздержания всяческого, со благотворением всели в мя, скудость пищи благослови быти в благодать пощения пред Тобою.

В покаянии мя приими, на исповедание настави, веру умножи, укрепи, утверди, несомненну сотвори.

Расторгни, Многомилостивый Господи, узы блуда, ими же сатана связа мя многочастне и многообразне от младенчества. Сокруши я, сотри, вконец истреби, очисти, омый, убели, Имени ради Твоего.

ПРИМЕЧАНИЯ

Настоящий однотомник избранных сочинений Льва Платоновича Карсавина по своему замыслу и объему не рассчитан на публикацию его крупных книг — за ними мы отсылаем читателя к Собранию сочинений, осуществляемому московским издательством "Ренессанс". В то же время, наш выбор охватывает все периоды творчества Карсавина и все его разделы, от ранней медиевистики и до последних лагерных религиозно-философских работ. С некоторою неизбежной условностью, тематика представленных работ распределяется следующим образом (цифры указывают порядковый номер работы в Содержании): культурология (1, 3, 4); метафизика (2, 11, 13, 14); о Церкви (5, 9, 10); о России и революции (6, 7, 8, 12). В итоге, как мы надеемся, том дает достаточно полное и всестороннее представление о творческом пути и о системе взглядов мыслителя. Мы также стремились избегать усложненных и более специальных работ, отдавая предпочтение текстам, доступным для широкой просвещенной публики.

Хотя издание не имеет академического характера, его подготовка потребовала серьезной текстологической работы. Все помещаемые ниже публикации, как правило, очень неисправны (из-за тяжелых условий послереволюционной и зарубежной русской печати). Все тексты были сверены нами и, по возможности, выправлены. Особенности стиля Карсавина мы старались при этом сохранять, хотя они часто отклоняются от современных правил. Особой подготовки потребовали лагерные работы, частью публикуемые впервые; об этом см. в примечаниях к ним.

Работы в томе располагаются в хронологическом порядке. Учитывая общий характер и назначение серии, в примечаниях мы ограничиваемся сведениями об источниках текстов, а также переводами иноязычных цитат. Переводы опять-таки не стремятся к филологической точности, а даются применительно к контексту.

МИСТИКА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ В РЕЛИГИОЗНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Впервые — "Вестник Европы" 1913, N 8,с.118-135.

Наделенный духом пророчества (*итал.*)
Сестры (*нем.*)

SALIGIA

Впервые — Пг., изд. артели "Наука и школа", 1919.

Собственность, ...яйность (обладание собственным Я) (*нем.*)

ГЛУБИНЫ САТАНИНСКИЕ (ОФИТЫ И ВАСИЛИД)

Впервые — альм. "Феникс", кн.1. М., изд. "Костры", 1922, с. 95-113.

Всесемянность мира (*греч.*)
Учетверение терминов (*лат.*), вид логических ошибок.
Дух преграждающий (*греч.*)
Бесформенность (*греч.*)

СОФИЯ ЗЕМНАЯ И ГОРНЯЯ

Впервые — альм. "Стрелец", вып. 3. Пг., 1922, с. 70-94. Текст — стилизация под древнее гностическое сочинение, сохраняющая истинные идеи и строй мистики валентиниан и офитов и насыщенная выдержками из подлинного гностического текста "Пистис София" (Ш в.). "Примечания издателя" — иронически-пародийный текст, где автор разоблачает собственную мистификацию.

На обеих сторонах *(лат.)*
Макуйлица — ироническое название (по типу кириллицы и глаголицы) новой орфографии, введенной в 1918 г. и разработанной проф. Макуйловым.
Наиболее ранняя дата *(лат.)*
Аргументация от молчания *(лат.)*
Учебник исторического метода *(нем.)*
Изначальный текст *(нем.)*

ДОСТОЕВСКИЙ И КАТОЛИЧЕСТВО

Впервые — сб. "Достоевский. Статьи и материалы под ред. А.С. Долинина. Сб. 1". Пг., 1922, с. 35-67.
Свобода, Равенство, Братство — или смерть *(фр.)*
Братство или смерть *(фр.)*
Об устроении дел общественных *(лат.)*
Не имеет значения, ибо не исходит от церкви *(лат.)*
Новейшие язвы *(лат.)*

ВОСТОК, ЗАПАД И РУССКАЯ ИДЕЯ

Впервые — Пг., Academia, 1922.
Как если бы *(нем.)*
Сущности не множатся без нужды *(лат.)*
Из лучших побуждений *(лат.)*
Раскаяние (лат.), покаяние *(греч.)*
Деспотизм, умеряемый убийством *(фр.)*
Богословское мнение *(греч.)*

ДИАЛОГИ

Впервые — Берлин, изд. "Обелиск", 1923.
Главные божества *(лат.)*
Из ничего ничего не возникает *(лат.)*
Испускать ветры из чрева *(лат.)*
Чаемо *(лат.)*
Народ русский наклонен к вороватости *(нем.)*
Беднячок *(итал.)*, прозвище св. Франциска.
Богословским образом *(лат.)*
Оставленность *(нем.)*
Святое смирение *(лат.)*
Горе имеем сердца *(лат.)*, иерейское возглашение на литургии.
Прежде родов, в родах, после родов *(лат.)*
Тевтонский философ *(лат.)*, прозвище Якоба Беме.
Противоречие в определении *(лат.)*
Самоопустошение *(лат.)*
Калокагатия *(греч.)*, античный идеал физического и нравственного совершенства.
Чистая табличка *(лат.)*
Убежище незнания *(лат.)*
Лови мгновение *(лат.)*
Кто доказывает слишком многое, не доказывает ничего *(фр.)*
В зачатке *(лат.)*
Бремя доказательства *(лат.)*
"С этою философией ширится душа моя и возрастает разум" (Дж.Бруно).

О СОМНЕНИИ, НАУКЕ И ВЕРЕ

Впервые — Берлин, изд. "Обелиск", 1923.

ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ

Впервые — сб. "София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Вып. 1". Берлин, изд. "Обелиск", 1923, с. 47-62.

О СУЩНОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ

Впервые — сб. "Проблемы русского религиозного сознания". Берлин, 1924, с. 139-211.

Специфическое отличие *(лат.)*
Спасение души *(лат.)*
Сочетание света и тьмы *(лат.)*
Наиболее здравая часть собрания *(лат.)*
Мистическое Тело Христа *(лат.)*
Филиокве — "и от Сына" (лат.), католическое прибавление к догмату об исхождении Св.Духа.
Профессия, род занятий *(нем.)*

ЦЕРКОВЬ, ЛИЧНОСТЬ И ГОСУДАРСТВО

Впервые — Париж, Евразийское Книгоиздательство, 1927.

Благодать, помимо воли влекущая *(лат.)*

БЕЗ ДОГМАТА

Впервые — альм. "Версты", кн. 2, Париж, 1927, с. 129-144.

ПРОЛЕГОМЕНЫ К УЧЕНИЮ О ЛИЧНОСТИ

Впервые — ж. "Путь", Париж, 1928, N 12, с. 32-46.

Смолкни, животное! *(лат.)*
Для нас *(лат., греч.)*

ЛАГЕРНЫЕ СОЧИНЕНИЯ

Понятно, что лагерные работы Карсавина достигали читателей в весьма неисправных списках. До настоящего времени опубликована лишь часть из них. Помимо этих публикаций, в нашем распоряжении было лишь небольшое число не самых надежных копий; к сожалению, нам не удалось получить доступ к более обширным и исправным собраниям, имеющимся в Петербурге и Вильнюсе. Зато отрадно отметить помощь одного из старейших западных специалистов по русской философии, профессора Грегорианского Университета (Рим) о.Густава Веттера. О.Густав охотно ознакомил нас с принадлежащими ему карсавинскими материалами, за что мы приносим ему глубокую благодарность.

ОСНОВНЫЕ ТЕЗИСЫ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО МИРОПОЗНАНИЯ

Публикуется впервые. Данный текст — систематический свод тезисов из различных, часто утраченных ныне, лагерных работ Карсавина. Составление свода, как и его название, принадлежат А.А. Ванееву.

Печатается по машинописи, предоставленной о. Г. Веттером (Рим).

Движение стойкое и стояние подвижное *(лат.)*

О ТАК НАЗЫВАЕМОМ "БЕССМЕРТИИ ДУШИ"

Часть более обширной неопубликованной работы, известной также под названием "О бессмертии души"; полный текст ее остался нам недоступен. Печатается по машинописи, предоставленной о.Густавом Веттером (Рим).

Судьбу постигают как свою волю *(лат.)*
Не сущностей, но воль сопряжение *(лат.)*
Порча наибольшая является наихудшей *(лат.)*

ОБ АПОГЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

О судьбе этой лагерной работы, сохранившейся лишь частично, см.: Ванеев А.А. Два года в Абези. Альм. "Минувшее", кн. 6. Париж, 1988. Впервые — Вестник РСХД, 1972, N 104-105, с. 289-297. Текст этой публикации исправлен и дополнен нами по машинописи, предоставленной о. Густавом Веттером (Рим).

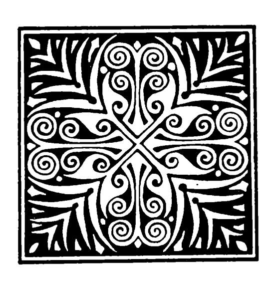
Народы вечной древности *(нем.)*
Закон участия *(фр.)*
Бог, божество *(нем.)*
Правила веры *(лат.)*

"НИ ВОЛИ, МЫСЛЕЙ, ЧУВСТВ, НИ ЭТИХ СЛОВ...

Впервые — ж. "Orientalia Christiana Periodica" (Рим), 1958, XXIV, p. 140.

МОЛИТВА

Впервые — Свящ. Дудко Дм. О нашем уповании. П. 1975, с.156. Хотя авторство Карсавина точно не установлено, анализ текста говорит в его пользу.



СОДЕРЖАНИЕ

С.С. Хоружий. Лев Платонович Карсавин. . .5
Мистика и ее значение в религиозности
Средневековья. .14
SALIGIA. 31
Глубины сатанинские (Офиты и Василид). 73
София земная и горняя. 95
Достоевский и католичество . 120
Восток, Запад и русская идея 157
Диалоги . 217
О сомнении, науке и вере . 288
Путь православия . 337
О сущности православия . 359
Церковь, личность и государство 403
Без догмата . . 443
Пролегомены к учению о личности . 459
Лагерные сочинения:
Основные тезисы метафизического миропознания . 471
О так называемом “бессмертии души“ 478
Об апогее человечества . 480
“Ни воли, мыслей, чувств, ни этих слов...“ 489
Молитва . 490
Примечания . 491

К21 **Карсавин Л. П.** Сочинения./Сост., вступ. статья и прим. С. С. Хоружего.— М.: «Раритет», 1993.— 496 с.— (Библиотека духовного возрождения).
ISBN 5-85735-013-1
ISBN 5-85735-012-3

Двадцатитомная «Библиотека духовного возрождения» откроет отечественному читателю широкую панораму идейных и философских исканий российских мыслителей начала XX века.

В настоящий том вошли избранные сочинения Л. П. Карсавина (1882—1952), охватывающие все темы и периоды творчества этого оригинального мыслителя: от ранней медиевистики до последних лагерных религиозно-философских работ. Большинство из них печатается на Родине впервые. Наряду с философией, представлены статьи по истории культуры, о церкви и православии, о России и революции.

К $\frac{0300000000}{952(02)—93}$ Без объявл. ББК 87.3(2)

Составитель, автор вступительной статьи и примечаний

С. С. Хоружий

Ответственный за выпуск

Ганичева М. В.

Редактор **Ганичева М. В.**
Художник **Бороздина И. В.**
Технический редактор **Кулагина Т. А.**
Корректор **Грачева Н. С.**

ЛР № 030117 от 23.09.91.
Сдано в набор 15.07.91. Подписано в печать 03.12.91. Формат 84 × 108/32. Гарнитура Таймс. Офсетная печать. Усл. печ. л. 26,04. Уч.-изд. л. 31. Тираж 6 000 экз. Заказ № 913.
Издательство «Раритет». 101405, Москва, ул. Петровка, 26.
Набрано и сверстано специалистами журналистского агентства «Гласность». 123242, Москва, пл. Восстания, 1, а/я 371.
Отпечатано с оригинал-макета на Можайском полиграфкомбинате Министерства печати и информации РФ. 143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.